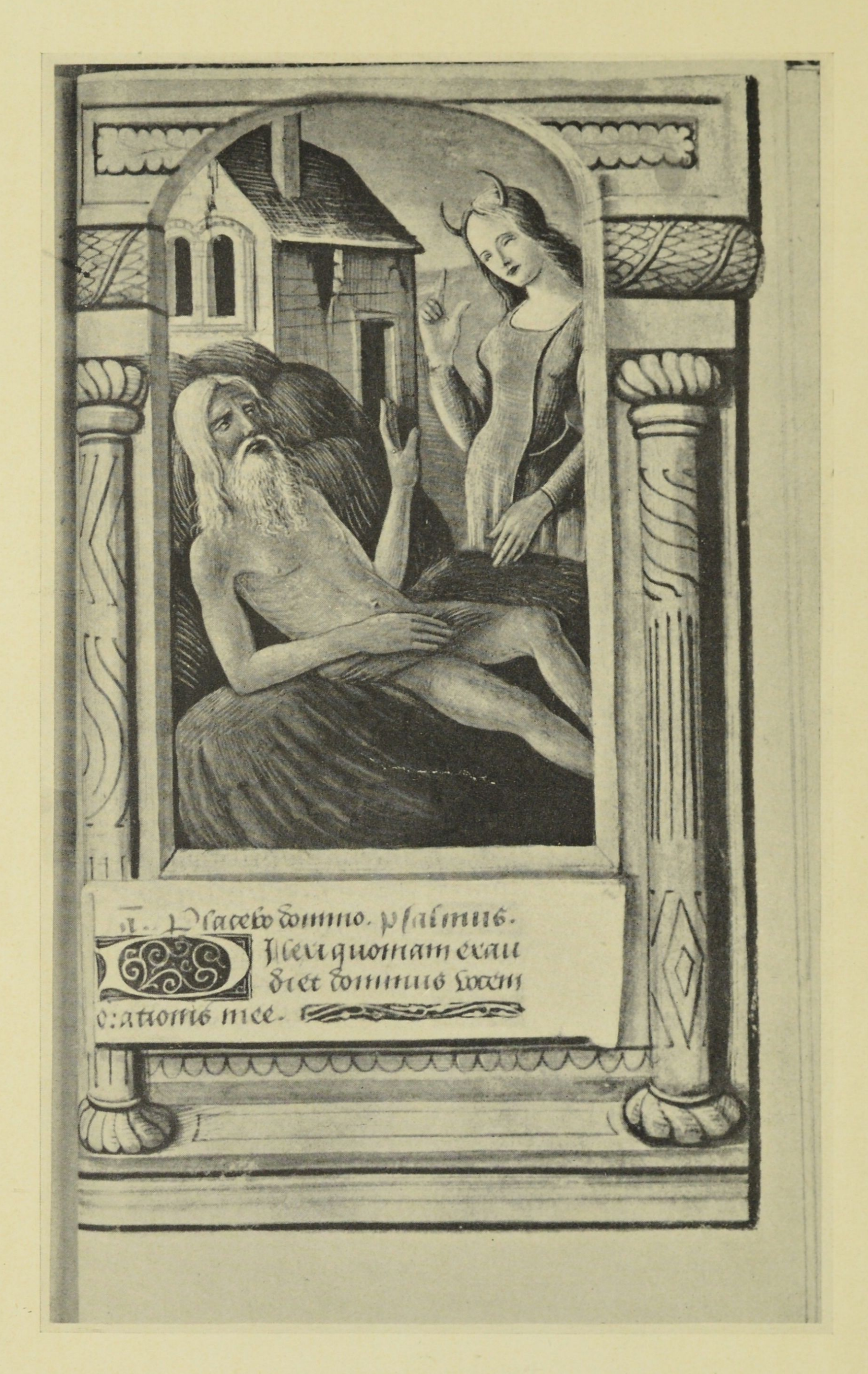
Don

PUBLICATIONS

DE

L'INSTITUT D'ÉTUDES MÉDIÉVALES D'OTTAWA

1



La Tentation de Job

Livre d'heures de la famille de Jocas, fol. 99 r.

PUBLICATIONS
DE L'INSTITUT D'ÉTUDES MÉDIÉVALES D'OTTAWA

I

ÉTUDES D'HISTOIRE
LITTÉRAIRE ET DOCTRINALE
DU XIIIe SIÈCLE

Première Série

PARIS
LIBR. PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, PLACE DE LA SORBONNE

OTTAWA
INST. D'ÉTUDES MÉDIÉVALES
95, AVENUE EMPRESS

1932

A M. ÉTIENNE GILSON

Professeur au Collège de France

*Directeur de l'*INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
de Toronto

A L'INSTITUT SCIENTIFIQUE
FRANCO-CANADIEN

en témoignage de respectueuse gratitude

PRÉSENTATION

Si les travaux de l'*Institut d'Études Médiévales* d'Ottawa se présentent dans une collection autonome de publications, ce n'est point qu'ils aient méconnu le bénéfice de paraître dans quelque recueil européen, sous le patronage et dans l'honorable compagnie de médiévistes distingués. Ils ont cependant préférer, fût-ce sous plus modeste figure, se présenter eux-mêmes au public, afin que soit plus sensible l'initiative intellectuelle dont ils sont le fruit.

De toute part les études médiévales connaissent un renouveau de faveur, et leur caractère historique très marqué montre qu'il ne s'agit pas là d'un engouement sentimental à la manière romantique, mais d'un souci objectif de connaître en son authentique esprit une période décisive de la civilisation humaine. Le vieux cliché d'un moyen âge ténébreux et insignifiant, « gothique », entre l'Antiquité classique et la Renaissance, est décidément périmé; quelqu'avis qu'on ait sur le contenu idéologique des littératures, des philosophies et des théologies de ce temps, on se rend compte que ces cinq ou six siècles de culture, d'art, de spéculation, d'évolution sociale et politique, ne peuvent pas ne pas avoir produit un immense capital spirituel dont les temps modernes ont bénéficié, même quand ils le critiquaient. Érudits, historiens des lettres et des arts, historiens des idées, historiens de la religion, sont donc au travail, ne fût-ce que pour comprendre ces temps modernes.

Depuis quelques années, l'Amérique elle-même participe

activement à ces découvertes, et des maîtres éminents, à Harvard ou à Columbia, explorent, et révèlent au Nouveau-Monde, la culture (1), la littérature (2), la science (3), la pensée (4), des maîtres médiévaux de l'Ancien.

Au milieu du renouvellement très actif qui s'opère au Canada, dans les programmes et les méthodes de l'enseignement supérieur, quelques Canadiens ont pensé qu'ils ne devaient pas rester en arrière, que leur culture chrétienne et française leur faisait même un particulier devoir de remonter, plus que les autres, aux sources médiévales de leur civilisation et de leur pensée.

Ils estiment d'ailleurs qu'il y a là matière exceptionnellement féconde à la recherche historique, dont la discipline précise et l'exercice psychologique sont un élément indispensable à la formation des esprits. Si la culture « classique » subit, au Canada comme ailleurs, une crise, il n'est pas de remède plus approprié, pour parer à ses déficiences, que l'assujettissement à une méthode qui répugne par nature aux lieux communs; si la rhétorique est souvent nuisible à l'éloquence, elle est toujours désastreuse pour l'histoire et pour la philosophie, qui, chacune à leur manière, trouvent leur perfection et leur jouissance dans la précision de la recherche, y compris la recherche des causes générales.

Tel étant le dessein que veut servir l'*Institut d'Études Médiévales* d'Ottawa, on accueillera avec bienveillance, malgré leur austérité, ses premiers travaux, puisqu'ils sont le résultat de la fidélité à une discipline et à une méthode selon lesquelles doit être d'abord établi le détail menu et précis, à cette fin même qu'il prenne un jour son sens dans l'histoire générale ou la haute spéculation.

Ainsi, a-t-on voulu donner, dans un premier volume,

(1) *Studies in Mediaeval Culture*, de Ch. H. HASKINS (Harvard), Oxford, 1929; et caeteri.

(2) *Medieval Rhetoric and Poetic*, de C. E. BALDWIN (Columbia), New-York, 1928; et les travaux de L. J. PAETOW (Univ. of California).

(3) *A history of magic and experimental science*, de L. THORNDIKE (Columbia), New-York, 1922; 2e éd., 1930.

(4) *Founders of the Middle Ages*, de E. K. RAND (Harvard), Cambridge, Mass., 1928.

avant de plus amples travaux, un spécimen des diverses recherches qui se doivent engager par qui étudie la littérature ou la pensée du moyen âge : description de manuscrit, publication de texte, notice biographique, histoire littéraire, étude de vocabulaire, genèse des doctrines, recherche de leurs sources, histoire des cultes populaires et des institutions publiques, etc.

Nous ne regrettons pas que la plupart de ces études aboutissent plus ou moins directement à l'histoire de la philosophie ou de la théologie; car c'est la philosophie et la théologie que nous voulons d'abord servir. Nous aurions aimé cependant que plus grande place fût faite à l'histoire de la littérature et à l'histoire de l'art; elles ne sont cependant certes pas oubliées. Qu'on veuille bien en voir le gage dans la description d'un beau livre d'heures qui termine ce volume. Pour des Européens gâtés, c'est là banale richesse; mais pour un Canadien qui s'éprend du moyen âge, un livre d'heures du XV[e] siècle est un inestimable trésor, tant il évoque, en terre ultra-moderne, le temps des artistes enlumineurs. Que M. de Jocas soit remercié de nous avoir fourni l'occasion d'une pareille évocation.

Naturellement les études publiées ici sont l'œuvre exclusive de Canadiens, ou d'adoptés comme tels, du moins à titre affectueux, autour du centre médiéval d'Ottawa. Le R. P. Longpré, de qui les travaux sur la littérature franciscaine du moyen âge sont universellement estimés, a donc pu s'associer au groupe à double titre, et comme authentique Canadien, et comme ami intéressé à pareille entreprise. Aussi son concours est-il doublement apprécié.

Si ce recueil d'études paraît, si l'*Institut d'Etudes Médiévales* lui-même existe, c'est bien grâce à M. Gilson, qui le premier éveilla la curiosité historique des Canadiens sur le moyen âge — un peu une préhistoire pour eux —, et lui procura les moyens de se satisfaire. Qu'il veuille bien accepter ce volume en hommage de respectueuse gratitude, et en témoignage du prestige qu'a son enseignement tant au Canada français qu'au Canada anglais.

L'*Institut scientifique franco-canadien* a bien voulu soutenir de son crédit moral et de son concours matériel une entreprise qui aurait été partout difficile, mais qui l'était parti-

culièrement au Canada, où le manque d'instruments de travail est le premier obstacle à vaincre. Que M. Dalbis, président de l'*Institut scientifique franco-canadien*, et M. Montpetit, secrétaire général de l'Université de Montréal, vice-président de l'Institut, trouvent ici l'assurance que leur généreux appui a été mis à profit.

Enfin, si l'*Institut d'Études Médiévales* est né, c'est parce qu'il a trouvé dans les facultés de philosophie et de théologie du Collège des Dominicains d'Ottawa, un cadre pour le recevoir, un cadre, c'est-à-dire plus qu'un bâtiment, plus qu'une bibliothèque, plus même que des professeurs : une atmosphère spirituelle, où le sentiment des exigences du travail intellectuel est la plus sûre garantie de son objectivité et de sa bienfaisance.

M.-D. CHENU.

MAÎTRES ET BACHELIERS

DE

L'UNIVERSITÉ DE PARIS v. 1240

Description du manuscrit Paris, Bibl. Nat. lat. 15652

Pas plus dans les disciplines spéculatives que dans les autres domaines de la culture humaine, les génies ne naissent à l'improviste, météores déconcertants dans un ciel banal et uniforme. Si ce sont eux qui donnent à leur milieu sa vraie richesse et son originalité, il reste que, à leur tour, ils sont eux-mêmes enracinés dans ce milieu, où ils puisèrent et leurs objets de pensée — ce qui est déjà sans prix — et cette impondérable lumière qui imprègne les spéculations les plus intemporelles.

Ainsi l'historien cherche-t-il autour des chefs-d'œuvre, détachés par leur valeur même du siècle qui les a produits, à ressaisir cependant la trame quotidienne de ce siècle, et à restituer aux grands maîtres la compagnie de leurs modestes collaborateurs ou précurseurs. Ce n'est point là rétrécissement d'un érudit qui, pour satisfaire sa passion du détail inédit, perd de vue les grandes pensées; c'est œuvre de l'intelligence, pour assister à la genèse d'un système, qui, au delà de l'insaisissable intuition qui l'inspire et l'anime, comporte un matériel, une technique, puis une structure, en lesquels il faut bien reconnaître les bénéfices d'une solidarité intellectuelle historique. Les bons esprits du temps, sinon le menu fretin des professeurs, nous fournissent un état des questions, un appareil de recherches, une coordination des problèmes et de leurs solutions, qui nous

introduisent à point dans les synthèses géniales où furent absorbées et utilisées ces précieuses ressources.

Dans la fermentation qui précède normalement la naissance des grandes œuvres, la position des problèmes apparaît avec une crudité, et comme avec une angoisse, que les solutions ultérieures recouvriront en l'apaisant. Mais il ne faut pas perdre le fruit d'une telle expérience. Percevons-nous bien, après le calme triomphe de la dialectique dans la méthode théologique d'un saint Thomas ou même d'un saint Bonaventure, les problèmes très graves qu'une si audacieuse application rationnelle posait à l'esprit de tous, dix ans encore auparavant (pour ne pas remonter jusqu'à Abélard), dans le cas par exemple d'un Jean de Brescain, à qui l'Église et l'Université de Paris rappelèrent durement que l'héritage divin, entendez les mystères, ne devait pas être présomptueusement mêlé aux curiosités humaines (décret du 21 déc. 1247) ? (1)

Voilà qui légitime le travail considérable de recherches grâce auquel on tente de reconstituer, dans ses éléments moyens, la vie intellectuelle de l'Université de Paris au XIIIe siècle, avant Albert le Grand, Bonaventure et Thomas d'Aquin. Catalogues de bibliothèques, inventaires de manuscrits, listes de maîtres, recueils de « questions », reportations de sententiaires, permettent peu à peu de recouvrer la production littéraire et doctrinale qui servit de terrain aux grandes œuvres.

La plus modeste de ces recherches est assurément la description des manuscrits, et particulièrement des manuscrits qu'on pourrait appeler scolaires, parce qu'y sont enregistrés, avec les détails topiques et concrets de l'enseignement, les leçons, les commentaires ou les disputes. Ainsi analysait-on récemment, tout au long de soixante pages, un manuscrit d'Assise (Bibl. comm., n. 158) nous donnant sur le vif — textes, annotations, allusions, interventions, références — tout un régime de « questions » disputées à Oxford entre 1280 et 1290; plus de 200 questions et 75 auteurs. Document de première importance pour suivre l'évolution des doctrines

(1) *Chart. Univ. Paris*, I, p. 206-207.

dans le second centre de la vie intellectuelle dans l'Europe du XIIIe siècle (1).

Le manuscrit 15652 du fonds latin de la Bibliothèque Nationale de Paris, présente moins de variété : une douzaine seulement d'auteurs y figurent; c'est qu'il a pour objet et contenu, en général, non pas une littérature de disputes, mais une littérature de leçons (« lectures » des Sentences ou de la Bible), laquelle se présente par masses plus homogènes. Mais, en ce genre, il est l'un des manuscrits le plus intéressants, puisqu'il nous conserve les notes d'un étudiant curieux, qui, pendant plusieurs années, vers 1240, allait de cours en cours et de maître en maître, recueillant ici et là gloses et commentaires.

Plusieurs fois les médiévistes ont rencontré ce manuscrit et l'ont manipulé, depuis que Denifle y a fait allusion dans son cartulaire de l'Université de Paris; c'est par lui seul en effet que nous connaissons certains maîtres. Mais comme il est fait de pièces et de morceaux, comme il est écrit dans une cursive rapide difficile à lire, on n'en a jusqu'ici tiré que les éléments les plus apparents : noms d'auteurs, titres d'ouvrages. Ayant eu à le manipuler à notre tour, nous en avons profité pour l'analyser de plus près; et, afin de partager les résultats de ce laborieux inventaire, nous publions la description dudit manuscrit, description incomplète encore, mais qui sera peut-être, telle quelle, un guide suffisant pour qui voudra utiliser l'une ou l'autre portion de cette intéressante pièce (2).

Puisqu'il contient en particulier la reportation de plusieurs lectures des Sentences par des bacheliers sententiaires des écoles de Paris, vers 1240, nous grouperons, après la description, les renseignements historiques qu'il fournit ou qu'il vient appuyer.

(1) F. M. HENQUINET, O. M., *Descriptio codicis 158 Assisii in bibliotheca communali.* Dans *Arch. Franc. Hist.*, XXIV (1931), pp. 91-108, 215-254.

Le Père PELSTER a de même tiré d'abondantes et précieuses informations — précisément aussi sur les théologiens parisiens de 1230-1256 — du manuscrit 257 de l'Université de Münster : *Literargeschichtliches zur Pariser theologischen Schule aus den Jarhen 1230 bis 1256*, dans *Scholastik*, V (1930), pp. 46-78.

(2) Nous remercions particulièrement M. P. Glorieux qui, ayant eu lui aussi à utiliser ce manuscrit difficile, a bien voulu nous faire bénéficier de ses observations et de ses lectures.

STRUCTURE MATÉRIELLE DU MANUSCRIT.

L. Delisle, dans son *Inventaire des manuscrits de la Sorbonne* (Extr. de la *Bibl. de l'Ecole des Chartes*, t. XXXI), Paris, 1870, décrit ainsi sommairement le contenu de notre manuscrit :

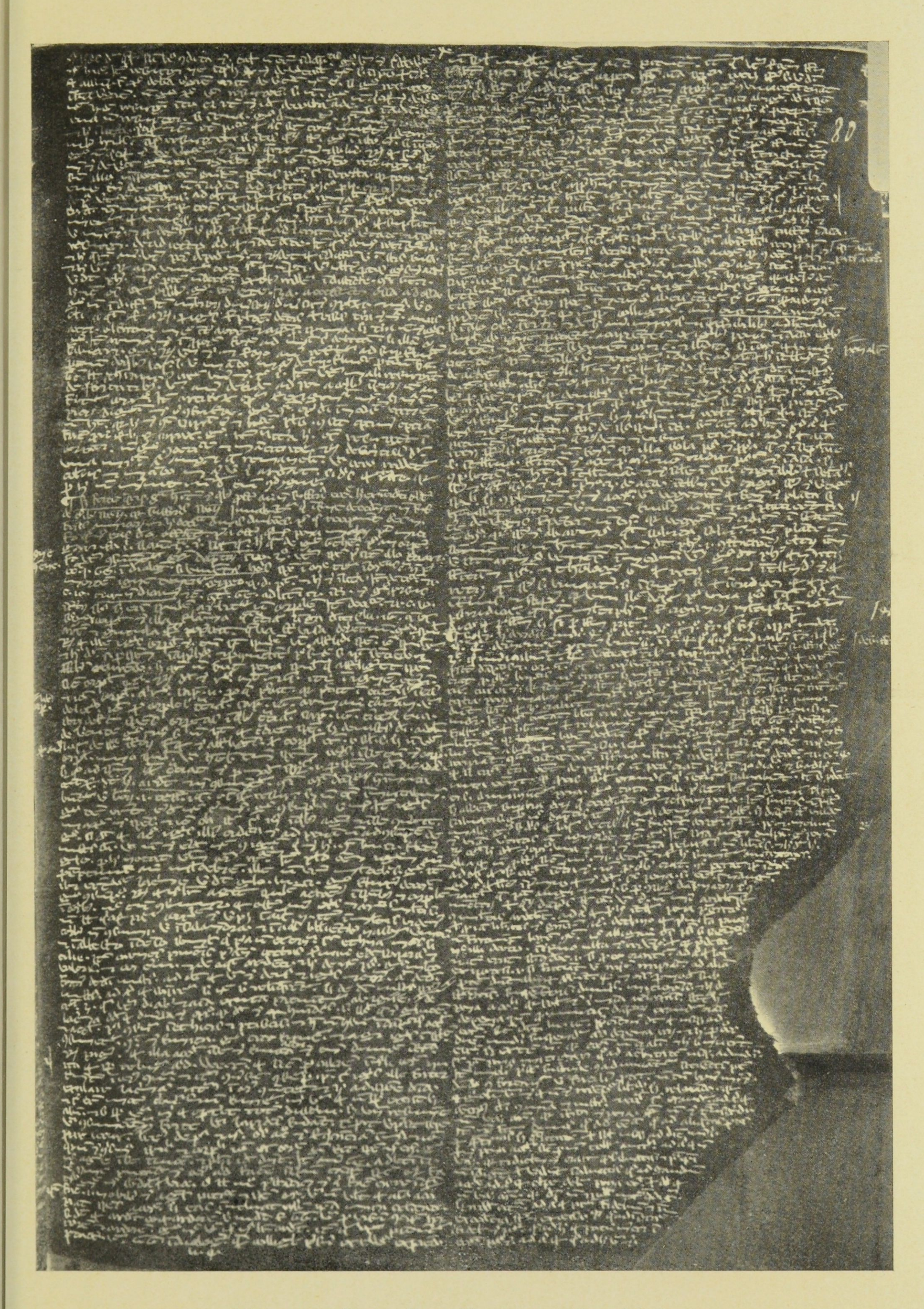
15652. Les 86 questions de S. Augustin. — Mélanges de théologie, en écriture d'une extrême finesse ; on y remarque les noms de plusieurs auteurs : Magister Archiep. (32,64) ; Steph. de Poligneio (32,172) ; R. Gand. (32 v) ; Pagus (34,97) ; mag. Adam (63 v), A. de Puteorum villa (73,89) ; J. de Montchi (81) ; P. de Lamballe (107, 108, 109,) ; G. de Castro T' rt' (110, 150, 178,) ; G. Canc. (186, 194). — De libro Apollonii (222). — Tullius de divinatione (223). — XIII s.

Pour pousser plus loin et de manière méthodique cette description, il importe de se rendre compte d'abord de la composition matérielle elle-même du manuscrit. On peut de suite discerner, dans la multiplicité des formats, des cahiers et des écritures, deux blocs, dont la composition homogène est le gage préalable et déjà la preuve d'un contenu littéraire homogène : non point notes incohérentes prises au hasard, mais reportations suivies, au jour le jour, qui par conséquent vont nous faire entendre des professeurs contemporains.

PREMIER BLOC : **Fol. 32 à 80**, que prolongent manifestement les cahiers composés des **Fol. 81 à 109**. Contenu : des reportations de lectures des Sentences, s'échelonnant sur deux et trois années. La diversité des formats (cf. description infra) et l'addition de morceaux de parchemin compliquent l'ordonnance des cahiers (ff. 32-41, 42-49, 50-57, 58-67, 68-75, 76-80); mais les réclames régulières à la fin de ces cahiers, confirment à n'en pas douter, l'unité de ce recueil composite. C'est le même scribe qui en est l'auteur.

Fol. 32-63, nous entendons, la même année, sur I-II Sent., Pierre l'Archevêque, Etienne de Poligny, Odon Rigaud, Jean Pagus, Maître Adam; puis, fol. 64-73, l'année suivante (1), sur III Sent., les mêmes Pierre l'Archevêque,

(1) Ceci soit dit avec une réserve, que nous noterons plus loin (p. 32, n. 3).



Manuscrit Paris, Bibl. Nat. lat. 15652, fol. 80 r.

Etienne de Poligny, Pagus, Adam. L'insertion des petits folios 64-65, en plein milieu d'un cahier, coïncidant avec le commencement de cette seconde série (et aussi la table qui, au fol. 63[d], donne à la fois la liste de ce qui précède et la liste de ce qui suit) assure la continuité des cours suivis, par le reportateur.

La fin du bloc (f. 73-80) a été utilisé vaille que vaille pour transcrire quelques bribes d'un commentaire sur IV Sent. d'un certain « A. de Puteorumvilla », contemporain sans doute, mais non pas dans le même cycle immédiat.

Nous retrouvons d'ailleurs cet auteur dans les trois cahiers annexés, les deux premiers, homogènes (81-88, 89-96), nous donnant Jean de Moussy, sur I Sent., « A. de Puteorumvilla », sur I et II Sent., le troisième Pagus, sur IV Sent.

Deuxième bloc : **Fol. 110-221**, qui se décompose en une série homogène de cahiers, fort inégaux d'ailleurs entre eux, mais de même facture. En voici les diverses tranches : ff. 110-171, 172-177, 178-193, 194-217, 218-221.

La description ci-après, qu'on est à même désormais de lire plus pertinemment, et déjà historiquement, donnera pour cette section le détail des auteurs et des œuvres, œuvres de maîtres cette fois, et non plus de bacheliers, puisqu'il s'agit de commentaires d'Écriture.

DESCRIPTION DU MANUSCRIT.

Fol. 1-10.

[1] Fol. 1-2 (mm. 295 × 200). Fragment d'une Somme. Partie concernant le Christ.

Inc. : *movebatur quod non morierat ad illicitum.*

Expl. : ... *ergo hec communis species homo non predi.*

Questions traitées : Fol. 1[a] : *Circa II capitulum sic objicitur : De Christo dictum est : Cepit Jesus pavere et tedere.* Fol. 1[b] : *Circa tertium capitulum queritur utrum petitio illa qua Christus petiit : Pater, si possibile est.* Fol. 1[c] : *Dicto de voluntate Christi, dicendum est de merito. Primo omne meritum in voluntate consistit. Secundo quomodo intelligendum sit : Christus est mortuus...* Fol. 2[a] [sans doute après folios manquants] : *Circa VII capitulum queritur utrum omnibus unionibus desinentibus esse potest illam que est carnis ad animam idem remaneat homo.* Fol. 2[c] : [*In*] *octavo capitulo queritur utrum Christus secundum quod homo sit persona.*

[2] Fol. 3-10 (mm. 295×200). Opuscule *De LXXXVI Questionibus de* SAINT AUGUSTIN.

Inc. : *Incipit liber Augustini de octoginta sex questionibus. Utrum anima a se ipsa sit.* Fol. 3^{abc} : Table.

Expl., f. 9^{d} inachevé : *Paulus exponit duo esse testamenta.*

Fol. 10 : Blanc ; crayonnages.

Fol. 11-31.

[3] Fol. 11-12 (mm. 180×205). QUESTIONS SUR L'AME HUMAINE, SA NATURE, SON LIEU. AUTEURS DIVERS. NOMMÉS : ÉTIENNE DE POLIGNY, GAUTIER DE CHATEAU-THIERRY.

Inc. : *Item dicitur quod tota anima est in toto corpore ita quod tota in qualibet parte corporis. Et queretur quomodo hoc sit verum.*

Fol. 11^{a} : six questions.

Ita dicitur quod anima... (titre ci-dessus).

Item notandum quod anima tripliciter communicat compositum.

Item queritur de loco substantiarum spiritualium.

Item queritur utrum substantie incorporee habeant sibi locum incorporalem sicut corpora corporalem.

Queritur cum spirituales substantie moventur de loco ad locum utrum pertranseant.

Item quomodo substantie spirituales sint in tempore.

Fol. 11^{b} : deux questions.

Inc. : *Item quare Ade concessit Dominus quod comederet de omni ligno paradisi excepto ligno scientie.*

De esse anime in corpore, pro opinione fratris Werrici fit hoc argumentum. Dicit Philosophus : Totum est cuius nihil est extra; sed de anima totum est huiusmodi.

Fol. 11^{c} (verso, texte sur trois colonnes) : trois questions.

Utrum anima de substantia Dei. (In marg. sup.). *Sententia Alex*[*andri*] *de illa* (1).

Item queritur utrum anima ex anima.

Item queritur de sensibili in generatis ex putrefactione.

Fol. 11^{d} : trois questions

Utrum anima est ex traduce (in marg. sup.). *Contra Luciferianos qui ponunt ex traduce eo quod peccatum originale transit a parente in posteros.*

Utrum anima est ex quo est et quod est (in marg.). *Boecius, de Trinitate : In omni creatura.*

De principio effectivo anime.

Fol. 11e : plusieurs questions, après suite de la précédente.

(1) Au début de la réponse, on notera ceci : *Et hoc posuit quedam heresis quod sicut yle est una materia omnium corporum, ita Deus materia omnium spiritualium. Dicendum quod...*

... *Item queritur utrum una sit substantia anime hominis in tribus potentiis, vel tres substantie sicut tres potentie.*

Fol. 12^{a} : plusieurs questions.

... *Item queritur utrum uniuntur sine medio.*

De modo essendi in corpore (in marg.). *Item queritur quomodo est in corpore, utrum ita in toto quod in illa parte et in aliqua secundum essentiam, in aliis tantum secundum virtutem.*

Fol. 12^{b} : plusieurs questions.

... *De loco anime exute. Stephanus de Poliniaco* (in marg.). *Queruntur de loco anime exute duo. Primo de loco...*

De animabus damnatis, et primo queritur utrum sit aliquis locus in quo puniantur.

Fol. 12^{c} : plusieurs questions.

De inferno. G. Canc. (1) (in marg.)... *Primo queritur ubi est ille locus tormentorum. Secundo utrum iste locus... Tertio utrum locus corporalis vel spiritualis.*

Fol. 12^{d} : six questions.

... *Item queritur ubi est locus inferni. Secundo utrum corporalis. Tertio si est diversitas...*

[4] Fol. 13-21 (mm. 170 × 205). EXTRAITS DE SAINT AUGUSTIN. PLUSIEURS SÉRIES DE QUESTIONS : MARTYR, PÉCHÉ, CONSCIENCE, etc.

Fol. 13-16 : *Excerpta de libro Augustini, de libro primo de Trinitate, qui sic incipit...* Expl. f. 16^{d} : *cum fide mediatoris.*

Fol. 17-19^{b}.

Fol. 17^{a} : (in marg.). *Questio Alex*[*andri*]. *Questio de martirio* (Neuf questions). *Primo quid sit martirium. Secundo... Circa primum primo queritur quid sit martirium. Et dicitur communiter quod martirium est voluntaria mortis...* (Neuvième :) *Utrum debet se offere homo ad martyrium.*

Fol. 17^{b} : *Questio de peccato veniali. Primo quid sit. Secundo in quo sit. Tertio a quo sit...* (Sept questions :) *Septimo quis sit effectus venialis.*

Item de eodem (Six questions).

Fol. 18^{a} : *Queritur hic de conscientia.* (Trois questions). *Primo quid sit... Secundo queritur utrum sit idem quod synderesis... Tertio queritur utrum conscientia possit extingui.*

Fol. 18^{b} : *Queritur de verme conscientie.* (Sept questions).

Fol. 18^{c} : *Queritur de obedientia.* (Sept questions).

Fol. 19^{ab} : *Queritur de satisfactione.* (Six questions).

Fol. 19^{v} : Blanc; crayonnages.

Fol. 20^{a} : *Questio est de patientia, circa quod primo queritur utrum patientia sit virtus.* (Cinq questions).

Fol. 20^{bcd} : Blanc.

(1) Gautier le Chancelier, c'est-à-dire Gautier de Château-Thierry, chancelier de Notre-Dame, de 1246 à 1249. Cf. notes infra.

Fol. 21^{ab} : *Questio de decimis.* (Vingt-cinq questions, très sommairement reportées).

Fol. 21^{v} : Blanc.

[5] Fol. 22-31 (mm. 295 × 200). RECUEIL DE QUESTIONS. Anonymes.

Fol. 22^{a} : (In marg. sup.). *De hoc : Universe vie Domini misericordia et veritas.*

Inc. : *Dicit Gregorius, super Iob, quod misericordia refertur ad miseriam. Ex quo videtur quod misericordia Domini non erit in patria.*

Fol. 22^{b} : (In marg. :) *De causis pene eterne.*

Fol. 23^{a} : *De mendacio.*

Fol. 23^{b} : *De sacramento et primo de diffinitionibus eius.*

Fol. 23^{d} : *De numero et ordine sacramentorum et caracteris impressione.*

Fol. 24^{d} : *De dotibus corporis.* (Cinq questions).

Fol. 25^{d} : *De dotibus anime.* (Quatre questions).

Fol. 26^{d} : *De combustione mundi.*

Fol. 27^{c} : *De contrariis donorum.* (Cinq questions). (Fol. 27^{a} : Note marginale en haut : *Dixit P*[*etrus*] *de Lambale quod corpora...).*

Fol. 28^{c} : *De peccato.* (Cinq questions).

Fol. 30^{a} : *De superbia.* (Quatre questions).

Expl. : Fol. 30^{d} : ... *et ad hoc habuit rationem beatus Augustinus.*

Fol. 31^{r} : Sermon (?). Autre main.

Fol. 32-80 et 81-109. *COMMENTAIRES DES SENTENCES.*

A. *Fol. 32-80.* Dispositif des cahiers, reliés par une réclame : a^{8+2} (32-41), b^{8} (42-49), c^{8} (50-57), d^{8+2} (58-67), e^{8} (68-75), f^{4} (76-80). Format : *a :* mm. 255 × 185; *b c d e :* mm. 293 × 192; *f* : morceaux ajoutés.

B. *Fol. 81-96.* Deux cahiers même format, mm. 293 × 192 : g^{8} (81-88), h^{8} (89-96).

C. *Fol. 97-109.* Deux cahiers même format, mm. 263 × 174 : i^{8} (97-104), j^{4} (105-109).

[6] Fol. 32-63. COMMENTAIRES SUR I ET II SENT.

— Fol. 32^{a} : « Introitus » de PIERRE L'ARCHEVÊQUE.

Inc. : *Super librum sententiarum magistri Archiepiscopi.*

Ezech. 3 *: Comede volumen istud, etc. In hoc sermone prophetico quattuor sunt consideranda : Primum cuius sunt hec verba, secundum in quibus.*

— Fol. 32^{b} : « Introitus » d'ÉTIENNE DE POLIGNY.

Inc. : *Stephanus de Polign.*

Exodus, 25, *dicitur ad Moysen : Quattuor circulos aureos preparabis et pones in quattuor angulos... In his verbis innuitur quod.*

— Fol. 32[c] (in med.) : «Introitus» d'ODON RIGAUD, O.M., et dist. 1. Inc. (in marg.) : *Fratris R. gaud'.*

Eccl. 1, *Radix sapientie cui revelata est et astutias illius quis agnovit. Disciplina sapientie...* Fol. 33[a] : *Veteris ac nove legis* (dist. 1).

— Fol. 34[a] (in med.) : « Introitus » et I Sent. de PAGUS.

Inc. : *Super sententias secundum Pagum.*

Job 28 : *Sapientia ubi invenitur, etc.* [en surcharge :] *et quis est locus intelligentie nescit homo. Hoc proprie dici potest immensitas...* Fol. 34[c] : *Veteris ac nove legis* (dist. 1).

Suivent : dist. 2 (f. 36[b]), 3 (37[a]), 4 (39[b], 5 (39[c]), 6 (40[b]), 7 (40[c]) 8 (40[d]), 9 (41[d]), 10-11 (42[c]), etc... 47 (52[d]), 48 (53[a]).

Fol. 53[a] en bas : Table des matières du I Sent. qui précède, puis du II Sent. qui suit; par même main : *Questiones. Utrum disputatio competit in teologia. De habitu quem* [... ?] *cum teologia. De subiecto teologie. De divisione subiecti teologie. De frui et uti secundum Rigaudum* [cf. fol. 32[c]-33[a]]. *De unitate scientie teologie, secundum Pagum. De frui et uti. De visione Dei.* Etc...

Table du II Sent., qui suit : *De exitu rerum in esse. De principiis rerum. De formatione. De differentia anime et angeli.* Etc. (1), jusqu'à dist. 9, s'interrompant faute de place au pied du folio.

— Fol. 53[b], (même écriture que I Sent.) : II Sent. de PAGUS.

Inc. (in marg.) : *Liber II[us].*

Creationem rerum... Determinato de misterio unitatis et trinitatis, hic de effectibus Dei unius et trini, idest de creaturis et divisione earum. Ubi due sunt principales, scil. angelica et humana.

Suivent : dist. 2 (f. 53[d]), 3 (54[a]), 4 (54[b]), etc., jusqu'à la dist. 28 (61[a]), 29 (61[b]).

Fol. 61[r] : Table des 28 distinctions ci-dessus de II Sent.; même table qu'au folio 53[a] : *De exitu rerum in esse. De principiis,* etc.

— Fol. 61[c] : Suite du commentaire de II Sent., mais selon ADAM.

Inc. (in. marg. sup.) : *Dist. 27, ab hoc loco de magistro Adam.* Suivent : dist. 28 (f. 61[c]), 29 (61[d]), 30 (62[a]), etc., jusqu'à 43 (63[c]).

Expl. (63[d]) : *non potest simpliciter. Explicit secundus.*

Fol. 63[d] : Tables de ce qui précède et de ce qui suivra, disposée sur trois colonnes. Première colonne : *A principio primi secundum magistrum Adam.* 1. *Teologia* [... ?]. *De acquisitione teologie. De subiecto eius. De modo scientie. Quid fides. De hoc nomine Deus. Quid superstitio. De frui. De uti.* 2. *Utrum per naturalia cognoscitur Deus. Utrum Deus nominabilis.* Etc., jusqu'à dist. 19. (Rien ne semble correspondre à cette table).

(1) Notons ceci, à la dist. 3 : *An melioribus naturalibus insint meliora gratuita.* Nous sommes aux alentours de 1240-1242. La fameuse condamnation de 1241 (*Chart. Univ. Par.*, I, p. 170) porte comme neuvième proposition : « Qui habet meliora naturalia, de necessitate plus habebit de gratia et gloria ».

Deuxième colonne, même main : *Super secundum. De pluralitate principiorum. De coeternitate creature. Differentia hominis et angeli.* Etc., jusqu'à dist. 43.

Troisième colonne, de la main qui écrira ce qui suit, fol. 64 : *Super tertium. Introitus Archiepiscopi. De plenitudine. Quare Christus non prius venit.*

Introitus magistri Stephani. De plenitudine temporis.

Introitus Pagi. De incarnatione Christi.

Secundum magistrum Adam. 1. *De plenitudine temporis. De incarnatione.* 2. *Si Pater potuit incarnari. Quid etiam assumpsit.* Ainsi jusqu'à la dist. 39.

[7] Fol. 64-72. COMMENTAIRES SUR III SENT.

— Fol. 64[a] : « Introitus » de PIERRE L'ARCHEVÊQUE.

Inc. : *Super tertium sententiarum Archiepiscopi.*

Apoc. 10 : *Vidi angelum fortem, etc. In his verbis patet materia huius tertii libri.*

— Fol. 64[a] (in. med.) : « Introitus » d'ÉTIENNE DE POLIGNY.

Inc. : *Secundum Stephanum.*

Cum igitur venit... Hic tertius dividitur secundum Stephanum sic : a principio habitum est quod.

— Fol. 64[b] (in med.) : « Introitus » et dist. 1-2 de PAGUS.

Inc. : *Secundum Pagum.*

Cum venit... De lapsu hominis in precedenti libro determinatum est qui, quia est reparabilis, secundo hic de remedio vel de reparatione hominis lapsi, que reparatio.

Suit : dist. 2 (f. 64[c]).

— Fol. 64[c] : Commentaire sur III Sent. de Maître ADAM.

Inc. : *Secundum magistrum Adam.*

Dist. 1. *Cum igitur venit. Ut dictum est supra, tractatus sacre pagine aliqua divisio est, scil. secundum res et signa; in his tribus de rebus, in quarto de signis.*

Suivent : dist. 1 (f. 64[d]), 2 (64[d]), 3 (65[a]), etc.

Expl. (fol. 71[d]); *exigendum. Explicit.*

Fol. 72[rv] : Blanc.

[8] Fol. 73-80. Commentaire sur IV Sent. d'A. DE POUZZOLES. Quelques morceaux seulement, sur folios à demi-blancs.

Fol. 73[a] : *Super quartum A. Putheorumvilla* (?).

Inc. : *Samaritanus. Psalmus : Gratiam et gloriam dabit Deus. In quo materia et divisio libri huius quarti, in quo de reparatione lapsi.*

Fol. 73[b] (in marg.) : *De circumcisione.*

Fol. 73[c] : Dist. 2 : *Jam ad. Hic de sacramentis.* (Fin 73[c] et 73[d] blancs).

Fol. 74[rv] : Blancs. Crayonnages.

Fol. 75[a] (in marg. sup. :) *4[us]*, et : *Dist. 13.* Fragment sur : *Accidentia sine subiecto.* (S'arrête au milieu de 75[b]).

Fol. 75[c] : Commence au milieu de dist. 14, puis dist. 15.

Fol. 76[r] : Morceau de parchemin ajouté. Au recto, avec une note se terminant par *Explicit*, une table des matières de IV Sent. : *Super quartum sententiarum.* 1. *De necessitate sacramentorum...* Etc. Manque liste de dist. 2 à 12 (absentes précisément dans fol. précédents), puis jusqu'à dist. 48.

Fol. 77[a] : Dist. 17. Puis dist. 18 (f. 77[b]), 19-20 (77[d]),.. 47 (80[b]), 48 (80[cd]).

[9] Fol. 81-88. Commentaire sur I Sent. de JEAN DE MOUSSY, O. P. (1) Fol. 81[a] (in marg. sup.) : *I*[us] [*liber*], *3*[a] [*dist.*].

Hec secundum fratrem J. de Montchi.

Inc.: *Nunc restat ostendere... Distinctione tertia, ostensa supra unitate essentie.*

Suivent : dist. 4 (f. 81[c]), 5 (81[d]), 6 (82[b]), etc. jusqu'à dist. 27.

Fol. 88[c] : *Preterea considerari.* (Amorce de dist. 28).

Table : *Super librum hic invenies* [... ?]. *Introitus secundum fratrem R. bons (?), fratrem Albertum, fratrem O. de rooni, fratrem J. de Mouchi.* Puis: 1. *De frui et uti. Utrum fruendum creaturis. Utrum virtutes cardinales et potentie naturales erunt in patria.* 2. *De cognitione Dei.* Etc., jusqu'à dist. 27.

Fol. 88[d] : blanc.

[10] Fol. 89-96. « Introitus » et commentaire sur I et II Sent. d'A. DE POUZZOLES.

Fol. 89[a] : *Super sententias A. de Puteorumvilla.*

Inc. : *Cant. 7 : Nasus tuus sicut turris Libani que respicit contra Damascum. In sermone isto tria sunt de quibus tota pendet libri sententiarum intentio. In primo significatur doctoris.*

Fol. 89[b] : *Cupientes. Iste liber dividitur in tria : in proemium, tractatum et epilogum.*

Suivent : dist. 2 (f. 89[d]), 3 (90[a]), 4 (90[a]), jusqu'à dist. 13 (91[d]).

Fol. 92[a] : *Liber II. Dist. 1.*

Inc. : *Creationem rerum. Habitum est quod liber iste totus.* (Folio reste inachevé).

Fol. 92[c] : *Dist.* 2. *De angelica. Supra de exitu creaturarum in esse generaliter.*

Suivent : dist. 3 (f. 92[d]), 6-7 (93[c]), jusqu'à dist. 27 (96[d]). Plusieurs colonnes inachevées.

[11] Fol. 97-106. Commentaire sur IV Sent. de PAGUS.

Fol. 97[a] : *Super quartum sententiarum Pagus.*

(1) Quoique le manuscrit porte *Montchi* ou *Monchi*, et le manuscrit 15702 *Monz* (?), nous rétablissons l'orthographe du nom de son village d'origine, Moussy-le-Neuf, près de Dammartin, Seine-et-Marne.

Inc. : *Samaritanus. Hic de reparatione hominis lapsi per peccatum dicitur; sed erat.*

Suivent : dist. 2-3 (f. 97^{c}), 4 (98^{a}), 5 (98^{b}), jusqu'à dist. 50 (106^{d}) : *Explicit.*

Fol. 100 : Morceau de parchemin ajouté. Au recto : *De baptismo...... Item secundum Cancell*[*arium*].

[12] Fol. 107-109. Questions de PIERRE DE LAMBALLE.

Transcrites sur la fin du cahier.

Fol. 107^{a} : *De voto secundum P. de Lambale.* (Neuf questions).

Inc. : *Ps. 75 : Vovete et reddite Deo omnes qui, etc. Omissis questionibus que de diffinitione voti solent fieri, primo ergo queritur an vovere sit bonum vel meritorium; secundo, cuius virtutis sit opus voti; tertio, utrum emissio vocis et deliberatio sit de substantia voti, vel sufficiat tantum mente vovere; quarto, de circumstantiis que in voto exiguntur, maxime de loco et tempore; quinto, de quibus est licitum, utrum de bonis tantum, vel solum de indifferentibus, et utrum de eis que sunt consilii vel precepti; secto, de comitibus voti qui debent tria esse ut in iuramento; septimo..., octavo..., nono... Circa primum.*

Fol. 107^{d} : Blanc.

Fol. 108^{d} : *De purgatione et innovatione mundi : P. de Lambale.* (Cinq questions).

Inc. : *Quesitum fuit de purgatione et innovatione elementorum. Uniuscuiusque...*

Fol. 108^{b} (in medio) : *De eodem secundum alium.* (Cinq questions).

Inc. : *Item adhuc queritur de hoc igne, primo an sit; secundo utrum corporalis vel spiritualis; tertio...*

Fol. 108^{c} (in marg.) : *De operatione purgatorii.* (Quatre questions). *His habitis queritur de actione ignis purgatorii.*

Fol. 108^{c} (in marg.) : *De penis purgatorii* (Quatre questions). *His habitis queritur de penis purgatorii.*

Fol. 109^{a} : *De fornicatione. P. de Lambale.* (Huit questions).

Inc. : *Qui fornicantur...*

Expl. (f. 109^{c}) : *et excessus.*

Fol. 110-121. *COMMENTAIRES DE LA BIBLE.*

Malgré la diversité des formats, la collection est manifestement homogène, et fournit une réportation suivie des différents commentaires.

Les diverses séries de cahiers coïncident avec les diverses œuvres : A. *Fol. 110-149 :* a^{8} b^{8+1} c^{8+2} d^{4+6} e^{2}; B. *Fol. 150-171 ;* C. *Fol. 172-177;* D. *Fol. 178-193;* E. *Fol. 194-217;* et 5 morceaux rapportés, f. 218bis-221.

Format : ABCD : mm. 290 × 190 plus ou moins; E : mm. 263 × 165, mais avec morceaux de petit format.

[13] Fol. 110-149 : Comm. de GAUTIER DE CHATEAU-THIERRY sur Matt.

Fol. 110^{d} : *Super Mattheum. G. de Castro Terterici.*

Inc. Prol. : *Isaias, 8 : Sume tibi librum grandem, scribe in eo stilo hominis...*

Inc. textus : *Liber generationis, etc... Hic incipit secunda pars hujus libri que est.*

Fol. 148^{bc} : Fin. Table.

Fol. 148^{d}, 149^{r} : Blanc; 149^{v} : Crayonnages.

[14] Fol. 150-171 : Comm. de GAUTIER DE CHATEAU-THIERRY sur Marc.

Fol. 150^{d} : *Super Marcum. G. de Castro Terterici.*

Inc. Prol. : *I Petr., ult. : Salutat vos Marcus. Glossa.*

Fol. 150^{b} : blanc. Commentaire commence à 150^{c}.

Fol. 171^{d} : Explicit. Table.

[15] Fol. 172-177 : Comm. d'ETIENNE DE POLIGNY sur Jean.

Fol. 172^{a} : *Super Iohannem magistri Stephani de Polin.*

Inc. Prol. : *Job 36 : In manibus abscondit lucem.*

Fol. 177^{d} : Se termine au cours du chap. 3.

[16] Fol. 178-185 : Comm. de GAUTIER DE CHATEAU-THIERRY sur les Actes.

Fol. 178^{a} : blanc. Place du prologue, non transcrit.

Fol. 178^{b} : *Super Actus G. de Castro Terterici.*

Inc. : *Primum quidem. In libro isto agitur de vocatione gentium per predicationem apostolorum.*

Fol. 185^{d} : Se termine avec le chap. 27.

[17] Fol. 186-193 : Comm. de GAUTIER DE CHATEAU-THIERRY sur le Cantique.

Fol. 186^{a} : *Super Canticum canticorum G. Canc*[*ellarii*].

Inc.Prol. : [... ?] *In his tanguntur materia, finis, intentio et auctor trium librorum.*

Fol. 193^{d} : Explicit. Comm. complet.

[18] Fol. 194-217. Comm. de GAUTIER DE CHATEAU-THIERRY sur Luc.

Fol. 194^{a} : *Super Lucam Canc*[*ellarii*].

Inc. Prol. : *Tobias, 11 : Lini super oculos ejus.*

Inc. Textus : *Quoniam quidam.*

Fol. 217^{d} : Se termine avec le chap. 24. Complet.

[19] Fol. 218-221. Glose anonyme sur Josué.

Fol. 218^{a} : *De glosa super Josue.*

Inc. . *Jeronymus : Penthateuci...*

Fol. 218bis : Se termine avec le chap. 15.

Fol. 219, 220 : Blancs. Au verso, crayonnages.
Fol. 221 : Quelques lignes écrites, avec une table.

Fol. 222-225. (mm. 295×200). Divers. De facture toute autre.
Fol. 222[a]. Histoire fabuleuse d'Apollonius de Tyr. (In marg. sup.) : *De libro Apollonii, qui sic incipit : In civitate Antiochensi fuit...* Colonne inachevée.
Fol. 222[b] (in marg. sup.) : *Experimentum.*
Inc. : *Si fronte frenetici apponitur...* Inachevé f. 222[d].
Fol. 223-225[b] : *Tullius de divinatione.*
Inc. : *Tullius multos libros composuit, scil. Hortensius contra Academicos.*
Fol. 225[c] : *De libro Tullii qui dicitur de Tusculanis questionibus eo-quod Tusculi scriptus ab eo. Continet quinque volumina.*

* * *

Observations littéraires.

La « reportation ». — Le trait le plus apparent de la physionomie de ce manuscrit, du moins dans les Commentaires sur les Sentences et sur la Bible, c'est la forme de *reportatio* que présente le texte.

On donne le nom de *reportatio* à la rédaction prise, à l'audition même, par un des assistants; procédé très répandu alors, pour « rapporter » soit des sermons, soit des cours, et qui dépasse en intérêt ce que nous appelons aujourd'hui des notes de cours, car de telles notes restent aujourd'hui à l'usage privé, tandis qu'alors, à une époque où l'enseignement oral, en l'absence du livre, avait si grande place, la *reportatio* était divulguée et mise en circulation. Non seulement les sermons de saint Thomas furent ainsi rapportés, mais nous n'avons que sous cette forme une partie de son enseignement comme maître : « Si autem sibi alia ascribantur, dit le Catalogue officiel de ses œuvres, non ipse scripsit et notavit, sed alii recollegerunt post eum legentem vel predicantem » (1). On connaît le titre de l'œuvre de Duns Scot : *Reportata Parisiensia* (2).

(1) Cf. éditions du Catal. officiel par P. Mandonnet, *Des écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin*, Fribourg, 1910, p. 31, et P. Synave, *Le catalogue officiel des œuvres de saint Thomas d'Aquin*, dans *Arch. hist. doctr. litt. du moyen âge*, III (1928), p. 28.

(2) Sur la « reportatio », cf. précisément : *Le premier livre des « Reportata Parisiensia » de Jean Duns Scot*, par A. Pelzer, dans *Ann. de l'Inst. sup. de Phil. de Louvain*, V (1924), pp. 450-455.

Notre ms. semble donc être dans sa partie essentielle, le fruit de la curiosité d'un même étudiant, qui, de jour en jour, avec grand soin, quoique dans une écriture cursive difficilement lisible, « rapportait » ainsi le cours suivi; les variations de plume, d'encre et d'écriture, dans une même page, permettent souvent de deviner les portions quotidiennes.

S'il a pu dès lors rapporter le cours d'ouverture de plusieurs professeurs (*introitus*), parce qu'ils n'avaient pas lieu le même jour, il n'a pu suivre ensuite assidûment que l'un de ces professeurs. Ainsi, dans le premier cycle, Jean Pagus pour I Sent. et II Sent., dist. 1-28, puis Maître Adam, pour II Sent., dist. 27-43; l'exacte jonction aux dist. 27-28 du cours, confirme notre interprétation. Il est à présumer que d'autres portions, pour un cycle ultérieur (Jean de Moussy, A. de Puteorumvilla), sont de même successives, et non contemporaines, ce qui imposerait des reportateurs différents.

Quant aux reportations des leçons des maîtres sur l'Écriture, Gautier de Château-Thierry et Étienne de Poligny, la coïncidence continue de chacun des commentaires et des débuts des cahiers de parchemin, nous autorise à penser que c'est bien le même auditeur qui, sur divers cahiers, à la même époque, relevait ces cours des deux maîtres.

Ainsi se confirme la solidarité chronologique des diverses pièces de notre manuscrit, par ce caractère même de reportations.

Les divers genres. — Ce n'est pas le lieu de décrire les formes littéraires dans lesquelles s'inscrivaient, dans la première moitié du XIII[e] siècle, les spéculations philosophiques ou théologiques. Il faut rappeler cependant, et pour la lecture de ce manuscrit et pour l'intelligence de son contenu dans le cadre de la vie universitaire, à quel genre de travail et d'enseignement se rattachent ses portions principales : Commentaires des Sentences, Commentaires de la Bible, Questions théologiques.

Les Sentences de Pierre Lombard, de plus en plus autorisées dans les écoles, malgré les protestations de quelques-uns, étaient déjà devenues alors la matière propre, le livre de texte, de l'enseignement du *baccalaureus*, sous la direction

du maître « actu regens ». Le bachelier « lisait » les Sentences en deux ans, lecture assez rapide par conséquent, qu'on appelait dans les règlements universitaires *lectio cursoria*, par opposition à la *lectio ordinaria* (1). Cette lecture produisait une manière de glose, ou de paraphrase continue, enchassée dans un découpage analytique du texte. Quelques « questions » naissaient de-ci de-là, à la rencontre des problèmes à l'ordre du jour, et selon l'agrément du professeur. Le commentaire alors se distendait, et il se décomposera ainsi de plus en plus en une très brève « divisio » et « expositio textus », et une série de « questions » de plus en plus envahissante. Ainsi chez Albert le Grand et Thomas d'Aquin.

Dans notre manuscrit, avec Pagus, Adam et les autres, nous sommes à la veille de cette importante transformation. Les tables, composées après chaque pièce par le scribe, présentent précisément l'inventaire des questions dans chaque distinction, trois ou quatre seulement en moyenne par distinction.

Ainsi demeurons-nous dans le genre commentaire, sur un type assez différent des *Abbreviationes*, qui étaient, sur le même texte du Lombard, le fruit d'un travail d'un autre genre (2).

Le commentaire de la Bible est au contraire le produit de l'enseignement du maître (3), lequel choisissait à son gré pour ses « lectiones ordinariae » tel ou tel livre, comme le faisait à sa manière le bachelier biblique; comme lui aussi sans doute choisissait-il un livre de l'Ancien et un livre du Nouveau Testament (4).

(1) Sur ce régime de leçons « ordinaires » et « extraordinaires » (extraordinariae, ad cursum, cursoriae), cf. Ch. Thurot, *De l'organisation de l'enseignement dans l'Université de Paris au moyen âge*, Paris, 1850, p. 65 et ss.

(2) Sur ces divers types de travail autour des Sentences, cf. R.-M. Martin, *Filia Magistri. Un abrégé des Sentences de P. Lombard*, dans *The Bulletin of the J. Rylands Library*, 1915, pp. 370-379.

(3) H. Denifle, *Quel livre servait de base à l'enseignement des maîtres en théologie dans l'Université de Paris*, dans *Rev. Th.*, 1894, pp. 149-161; et P. Mandonnet, *Chronologie des écrits scripturaires de saint Thomas*, ibid., 1928, p. 34-36.

(4) Item, nota quod admissi ad lecturam Biblie debent solum legere duos libros, et tales sicut voluerint eligere, scilicet unum de veteri testamento, et alium de novo. *Chart. Univ. Paris.*, II, p. 692 (11). Cf. P. Mandonnet, art. cité, p. 38-39.

Lorsque le maître avait rédigé lui-même son cours, son commentaire prenait le nom d'*expositio;* lorsqu'on s'en tenait à une simple reportation, on employait le titre de *lectura*. Ainsi en témoigne le catalogue des œuvres de saint Thomas, et il importe de s'en tenir à cet usage (1). Des maîtres Gautier et Etienne, nous avons donc ici proprement la *lectura*.

Comme pour les Sentences du Lombard, mais depuis beaucoup plus longtemps, dès le dernier tiers du douzième siècle, des « questiones » s'étaient peu à peu développées sur le commentaire de la Bible, et bientôt à ses dépens. Au moment où nous en sommes, vers 1240, le cours des « questiones » est déjà autonome, tenu par le maître à côté de sa leçon biblique. Ainsi avons-nous des recueils de questions sur des objets déterminés, et non au hasard du texte sacré : les questions *De anima* d'Étienne de Poligny (fol. 12[b]), *De martirio*, d'Alexandre de Halès (fol. 17[d]), *De inferno* de Gautier de Château Thierry (fol. 12[c]), *De voto*, de Pierre de Lamballe (fol. 107), etc.

Il est inutile de souligner l'intérêt de cette littérature, au moment où décidément la théologie systématique se constitue en un genre entièrement différent du commentaire biblique, en lequel jusqu'alors la spéculation religieuse s'était renfermée. Ce n'est pas qu'une transformation littéraire; c'est une révolution de méthode. Bacon s'en est bien aperçu ! (2) Plusieurs vestiges subsistent cependant de l'origine de la question, lorsque, par exemple, elle se présente encore comme suspendue à un texte biblique. Ainsi, fol. 22[a] : *De hoc : Universe vie Domini misericordia et veritas* (3). Elle n'est cependant pas encore évoluée jusqu'au type de l'ample

(1) Cf. P. Mandonnet, art. cité, p. 27.

(2) Voici l'une de ses réflexions, à propos de ce qu'il appelle les vices de la théologie contemporaine : « Item impossibile est quod textus Dei [la Bible] sciatur, propter abusum Sententiarum [Pierre Lombard]. Nam quaestiones quae quaeri deberent in textu [la Bible] ad expositionem textus, sicut fit in omni facultate [arts, droit, médecine, où le « texte » est resté base d'enseignement], jam sunt separatae a textu. Et vocatur curiosus qui in textu vult quaestiones, licet necessarias et proprias theologiae, disputare... Et ideo qui legunt textum non exponunt eum... Accidit infinitum impedimentum studii ». *Opus minus*, édit. Brewer, Londres, 1859, p. 329.

(3) Cf. même observation par Pelster, art. cité, *Literargeschichtliches...*, dans *Schol.*, V (1930), pp. 62-63.

« question disputée », avec tout son appareil scolaire, telle que nous la verrons quinze ans après (1).

On observera que ces questions, qui se suivent en petites séries, homogènes en elles-mêmes mais sans aucun lien (cf. f. 17 : *De martirio*, *De peccato veniali*, *De conscientia*, *De obedientia*, etc.), n'ont rien, malgré leur matière disparate *de quolibet*, de la structure et de la présentation du *quodlibet* proprement dit, type très déterminé de dispute, d'exercice scolaire (2), qui a eu certes ses préformations, mais qu'on ne discerne pas encore à l'époque où fut composé notre manuscrit, entre 1240-1245 (3).

Ajoutons enfin que, dans notre manuscrit, ces questions semblent le plus souvent être, elles aussi, des reportations, et non des rédactions par le maître lui-même.

Les « introitus ». — L'un des détails les plus intéressants de notre manuscrit est la mention et la reportation par le scribe de la leçon d'ouverture de chacun des bacheliers sententiaires, sous le nom *d'introitus*.

Les règlements universitaires imposaient au bachelier

(1) Sur la genèse et l'évolution de la « question », cf. l'introduction à l'édition des Questions disputées de saint Thomas, par le P. Mandonnet, Paris, Lethielleux, 1925, pp. 1-11 : *De la question à la dispute*.

Pour les débuts du genre, voir le cas de Prévotsin. Cf. G. Lacombe, *La vie et les œuvres de Prévostin*, *(Bibl. thom.*, XI, Le Sauchoir, Kain), 1927, p. 10 (Paris, Vrin).

(2) Cf. P. Glorieux, *La littérature quodlibétique*, (*Bibl. thom.*, V) 1925, pp. 11-95.

(3) Il ne suffit pas en effet d'avoir, comme ici ou ailleurs, des questions qui se suivent sur n'importe quoi, *de quolibet*. Cela ne constitue pas une dispute quodlibétique, avec sa structure propre. Cf. le ms. Assise 138, contenant des questions disparates, mais non des disputes quodlibétiques, d'Alexandre de Halès, de Guiard de Laon, de Gautier de Saint-Thierry : « Queritur de quolibet, et primo de scriptura sacra » (f. 16^r); ou encore le recueil du ms. Paris, Bibl. Nat., Nouv. acq. lat. 1470, fût-ce sous le titre « Questio de quolibet per fratrem Guerricum » (f. 151e; G. de Saint-Quentin, vers 1235-1240). Les exemples qu'allègue le P. Pelster, art. cité, *Literargeschichtliches...*, dans *Schol.*, V (1930), p. 64-65, sont de ce calibre, en général. Ceux qui ont la structure propre du quodlibet, comme Vat. lat. 4245 (cité ibid., p. 65), sont-ils datés d'avant 1250 ? Nous n'avons pas encore vu de dispute quodlibétique dans les nombreux recueils de questions des maîtres de la génération d'Alexandre, 1230-1240, ni de la génération suivante, Odon Rigaud, etc., 1240-1250.

Cf. sur ce problème P. Mandonnet, *Saint Thomas créateur de la dispute quodlibétique*, dans *Rev. sc. ph. th.*, XVI (1926), pp. 477-506, et XVII (1927), pp. 5-38.

prenant possession de sa chaire une espèce d'introduction à son cours, et l'usage en avait ainsi déterminé la contexture : citation d'un texte scripturaire, qu'on commentait en rattachant à chacun de ses mots le contenu, ou le plan, ou les qualités, du livre des Sentences qu'on allait lire (1).

Ainsi a-t-on retrouvé récemment, sous l'apparence de deux sermons (ils en ont en effet l'apparence, et ils étaient d'une certaine manière « prêchés »), les deux *principia* ou leçons d'ouverture de saint Thomas comme bachelier biblique (1252) et comme maître (1256) (2).

Principium, c'était le mot employé peu après 1250. Mais — et c'est là l'un des signes, entre tant d'autres, de la date de notre ms. — avant 1250, un autre vocabulaire était en usage, dans le style universitaire, pour dénommer cette leçon d'ouverture : *ingressus*, *accessus*, ou, comme ici, *introitus :*

le prologue de Prévostin à son commentaire du Psautier (entre 1196-1198) est appelé par son auteur *ingressus*, et par un ms. (Salzburg, Saint-Pierre, VI-32, fol. 50) *accessus;*

le commentaire d'Hugues de Saint-Cher sur Pierre Comestor (c. 1230-35, l'un des derniers qui aient été faits) commence par un « *accessus* Domini Hugonis super historias » (Ms. Leipzig, Univ. lat. 1401, f. 157);

de Jean de la Rochelle, second régent de l'école des Frères Mineurs à Paris (1238-1245), nous avons le « generalis

(1) Illi qui volunt legere cursus suos in theologia [i. e. la Bible], debent facere in quolibet libro unum principium solemniter in aliquibus scolis. *Chert. Univ. Paris.*, II, p. 692 (15). — Ce texte a trait aux biblistes, mais notre manuscrit confirme que la même loi valait pour les sententiaires. L'exemple d'Hugues de Saint-Cher que nous donnons plus loin montre qu'on commençait de même le commentaire de Pierre Comestor.

Le « principium regiminis » que tenait le nouveau maître, après délivrance de la « licentia docendi » par le chancelier, revêtait évidemment un caractère de solennité honorifique que n'avaient point les *introitus* des bacheliers. Cf. le cas de saint Thomas, d'après la lettre d'Alexandre IV au chancelier, en 1256. *Chart. Univ. Paris*, I, 307.

Cf. sur cette matière : Ch. THUROT, *De l'organisation de l'enseignement dans l'Université de Paris au moyen âge*, Paris, 1850, pp. 143-143 (Excellent; il ne tient malheureusement aucun compte de la chronologie et de l'évolution des institutions);

P. MANDONNET, *Saint Thomas créateur de la dispute quodlibétique*, dans *Rev. sc. ph. th.*, XVI (1927), pp. 30-31.

(2) FR. SALVATORE, *Due sermoni inediti di S. Tommaso d'Aquino*, Roma, 1912. Le P. Mandonnet les a fait publier dans l'édition Lethielleux des *Opuscula omnia*, t. IV, pp. 481-490, 491-496, Paris, 1927.

introitus ad sacram doctrinam » (Ms. Paris, Bibl. Nat. Nouv. acq. lat. 1470, fol. 147^{c}-148^{d}).

D'après les statuts universitaires du XIVe siècle, il ne devait y avoir qu'un *principium* par jour, au commencement des cours, et les bacheliers débutants devaient donc procéder successivement (1). Notre ms. témoigne que cette coutume était en usage dès avant 1250, car nous voyons le scribe assister successivement aux quatre ouvertures de Pierre l'Archevêque, d'Étienne de Poligny, d'Odon Rigaud, de Pagus, avant de suivre le seul cours de Pagus, et, l'année suivante de même, assister aux ouvertures, pour III Sent., de Pierre l'Archevêque, d'Étienne, de Pagus, d'Adam, avant de suivre le seul cours d'Adam.

Ces notations et ces listes chronologiques nous amènent à présenter, pour achever l'étude de ce ms. 15652, les observations historiques qu'il suggère, et qui sont d'autant plus précieuses qu'il est, sur certains points et jusqu'à nouvelle découverte, le seul à les fournir.

Observations historiques.

Chronologie des bacheliers et des maîtres. — Si nous avons insisté sur la structure matérielle du manuscrit et sur la continuité littéraire de ses parties, c'est que ces deux données sont la base la plus ferme pour permettre à l'historien de traiter son contenu comme un tout dont les éléments sont solidaires dans le temps et dans l'espace. Nous avons manifestement affaire à un groupe de professeurs enseignant au cours d'un même laps de temps, dont les limites seront peut-être difficiles à déterminer, mais dont l'ensemble se fixe aisément, et comme bloc, et comme chronologie relative.

D'abord, quoique rien ne l'indique explicitement dans le ms. lui-même, nous sommes à Paris : c'est là seulement que se rencontrent en même temps Pierre l'Archevêque, Odon Rigaud, Pagus, Albert le Grand, Bertrand de Bayonne, Gautier de Château-Thierry, etc.

Ces noms qui, isolés, nous entraîneraient sur une échelle chronologique indéterminée, nous orientent par

(1) Cf. *Chart. Univ. Paris*, II, p. 692 (9) et 694, n. 6. Sur le développement ultérieur de cette institution, cf. Ch. Thurot, op. cit., p. 143-144.

leur concomitance, vers une période précise, autour de 1240-1245.

De la plupart de nos auteurs, il est vrai, nous ne savons rien sur leur activité de bachelier sententiaire, sinon que, de droit universitaire commun, cet enseignement a précédé leur maîtrise. ÉTIENNE DE POLIGNY, bachelier dans la première partie de notre ms., figure comme maître dans la seconde partie (et aussi, à propos d'une question — donc comme maître — dans un folio, 12[b], qui ne fait pas partie originellement des deux blocs). Mais aucun repère ne vient stabiliser cette succession chronologique.

PIERRE L'ARCHEVÊQUE, ADAM, sont qualifiés de maîtres, entendez de maîtres ès arts; et nous savons que JEAN PAGUS l'était également, depuis longtemps (1). Mais cela ne nous renseigne pas sur leur passage à la faculté de théologie, ni sur le temps où, dans leur nouvelle carrière, ils lurent les Sentences.

De tous ceux-là, comme aussi d'A. DE POUZZOLES et de JEAN DE MOUSSY, nous ne savons donc qu'une chose, c'est que, en gros, ils enseignèrent de pair, avant 1248, date à laquelle Pierre l'Archevêque figure comme maître en théologie dans l'affaire du Talmud (2).

Une autre concordance va élargir notablement le champ de ces relations. A l'occasion du commentaire de Jean de Moussy, précisément, notre manuscrit porte, en tête de la table, la note suivante qu'un lecteur attentif n'aura pas manqué de relever dans la description ci-dessus (f. 88[c]) :

Introitus secundum fratrem R. bons (?).
fratrem Albertum.
fratrem O. de Rooni.
fratrem J. de Mouchi.

Quoique en fait le ms. ne donne pas ces *introitus* (car le commentaire de Jean de Moussy, seul poursuivi, ne commence qu'à la qu. 3, ce qui prouve la défaillance de plusieurs séances de reportation), il est indéniable que la note du

(1) Il figure, dès 1231, comme « maître », dans les lettres où Grégoire IX recommande instamment au roi Louis IX et à la reine Blanche, contre leurs détracteurs, Godefroid de Poitiers, Guillaume d'Auxerre et notre Jean Pagus (ou Pagius). *Chart. Univ. Paris*, I, p. 145-146.

(2) *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 210.

reportateur implique la coïncidence des quatre leçons d'ouverture : Bertrand (Strabo) de Bayonne, O. M., Albert le Grand, O. P., Odon de Rosny, O. M., et Jean de Moussy, O. P., ont commencé la lecture de I Sent. la même année (1).

Le ms. 15702 de la Bibl. Nationale de Paris vient à point confirmer, par une heureuse fortune, cette conclusion : sur un double feuillet annexé en tête, il conserve le texte entier des quatre mêmes *introitus*, réunis là, sans conteste, du fait de leur concordance chronologique (2).

Nous avons ainsi trois groupes :

A. Pierre l'Arch.	B. Pierre l'Arch.	C. Jean de M.
Et. de Poligny.	Et. de Poligny	Albert
O. Rigaud	J. Pagus	O. de Rosny
J. Pagus	M. Adam	Bertrand de B.
Adam		A. de Pouzzoles.

Les deux premiers enseignent sur deux années successives: I-II Sent. la première, III-IV la seconde (3). Pour le troisième (dont il n'est pas certain qu'A. de Pouzzoles fasse partie),

(1) Quoique ayant rempli les fonctions de lecteur dans plusieurs « studia conventualia » en Allemagne, depuis 1228, Albert en arrivant à Paris devait suivre la filière sur place; non seulement c'était le cours normal (cf. le curricuum des études dans les notices rassemblées par C. Douais, *Les Frères Prêcheurs en Gascogne au XIII*[e] *et XIV*[e] *siècle*, Paris, 1885; ou encore le cas de Scot, *Le B. Jean Duns Scot étudiant à Paris*, par A. Callebaut, dans *Arch. Franc. Hist.*, 1924, pp. 3-12), mais aussi l'Université de Paris, exerçant un quasi monopole dans la chrétienté, prétendait bien donner *ses* grades.

(2) Ms. 15702 (300 × 210 mm.), fol. 3. *Super lib. Sent.* Voici les incipit :

R. Strabo de Minoribus. *Mt.* 13. *Omnis scriba doctus in regno celorum... In hac auctoritate continetur tota...* Fol. 3[a].

Albertus de Predicatoribus. *Eccl.*, 24. *Ego ex ore altissimi prodivi... Ego feci ut oriretur lumen... In hac auctoritate dicuntur quatuor, in quibus notatur materia quatuor librorum sententiarum.* Fol. 3[a]. C'est bien, aux variantes près, le prologue de nos éditions du comm. des Sentences.

Odo de Rooni de Minoribus. *Isaias*, 43. *Vos testes mei, dicit Dominus, ut sciatis et credatis mihi et intelligatis quia ego ipse sum... In hoc verbo tanguntur omnia que necessaria sunt ad hunc librum.* Fol. 3[c].

Johannes de Mouz (?) de Predicatoribus. *Cant.* 8 (?...) Fol. 3[d].

(3) Nous ne possédons pas les données fermes qui permettraient de proposer avec assurance, comme un cycle régulier, à ce moment, l'enseignement sur deux années du livre des Sentences par le bachelier d'une école de théologie. Il est même probable que l'uniformité n'existait pas encore, d'autant que l'enseignement sur le texte même du Lombard n'était point alors de tradition ancienne. Le maître pouvait d'ailleurs, en plus de la Bible, son livre propre, commenter les Sentences. De fait, Alexandre, au dire de Bacon, fut le premier à procéder ainsi : « Sancti doctores non usi sunt nisi hoc textu [la Bible], neque sapientes antiqui, quorum aliquos vidimus, ut fuit dominus Robertus episco-

il est difficile de dire s'il fut contemporain du second ou s'il le suivit, car l'indépendance des cahiers qui rapportent les cours ne permet pas de certitude, malgré l'adjonction du cahier contenant IV Sent. de Pagus (fol. 97-109), membre de la deuxième équipe. Nous n'avons cependant pas à distancer de plus d'un an.

Un point fixe ne va-t-il pas stabiliser toute cette chronologie relative ? Par la présence d'Albert le Grand, nous sommes décidément placés avant 1245, puisque son II Sent., ou mieux la rédaction définitive (ce qui décale encore) de son II Sent., date de 1246 (1).

Observons d'autre part, dans le premier groupe, la place d'Odon Rigaud, pour lequel nous avons aussi quelques points de repère. Il avait terminé, sans doute assez avant 1245, son commentaire des Sentences, au moment où il succède à Jean de la Rochelle comme maître-régent de l'école des Frères Mineurs (Jean de la R., absent d'ailleurs de notre ms., avait dirigé cette école de 1238 à 1245). Il avait en effet certainement enseigné comme bachelier pendant plusieurs années. Ainsi peut-on le conclure de sa présence sur un document de grand intérêt, le premier où il figure : la fameuse *Expositio IV Magistrorum* de la Règle de Saint-François ; il l'a signée après Frère Alexandre de Halès et Frère Jean de la Rochelle (2). Étant donnés le caractère et la tendance

pus Lincolniensis et frater Adam de Marisco et alii maximi viri. Contra vero Alexander fuit primus qui legit [Sententias] et tunc legebatur aliquando, sicut liber Historiarum [Comestor] solebat legi et adhuc legitur rarissime. Et mirum est quod sic est exaltatus liber Sententiarum... » (*Opus minus*, dans *Opera hactenus inedita*, éd. Brewer, London, p. 328. Reproduit dans *Chart. Univ. Paris*, I, 473). Témoignage précieux, de la part de quelqu'un qui s'opposait vivement à l'évolution des institutions et des méthodes d'enseignement. Cf. ci-dessus, p. 27, note 2.

Les règlements du XIV[e] siècle (*Chart. Univ. Paris.*, II, p. 691 sq.) demanderont au bachelier de faire tenir en une année sa lecture des Sentences.

(1) « Jam elapsi sunt mille ducenti quadraginta sex anni », dit-il *In II Sent.*, d. 6, a. 9.

(2) Cette « exposition » où sont abordés la plupart des points de la Règle sur lesquels s'étaient manifestées de graves divergences parmi les fils de saint François, est « un document précieux sur l'état d'âme qui, vers 1240 et au delà, régnait dans l'Ordre franciscain, et plus particulièrement dans les milieux favorables à l'évolution, les milieux universitaires ». P. GRATIEN, *Histoire de la fondation et de l'évolution des Frères Mineurs au XIII[e] siècle*, Paris, 1928, pp. 228-229. Elle est la réponse de la province de France à la consultation du chapitre des définiteurs de mai 1241. Elle fut rédigée et signée par Alexandre de Halès,

de l' « exposition », dans les circonstances critiques de l'évolution législative de l'Ordre, il est manifeste que c'est le personnel du *studium generale* de Paris, qui, sous la présidence de Geoffroy de Brie, gardien de Paris, a rédigé cette consultation au cours de l'année 1241-1242. Alexandre de Halès était alors le vieux maître hors d'activité scolaire; Jean de la Rochelle était le maître en exercice, et Odon remplissait les fonctions de bachelier. Cette facile induction nous fixe en pleine période de la production sententiaire d'Odon Rigaud, c'est-à-dire 1241-1242.

Salimbene dit d'ailleurs que Frère Odon avait enseigné la théologie à Paris pendant de longues années : « Multis annis legit theologiam in domo fratrum » (1), donc bien avant 1248, date de son élévation au siège archiépiscopal de Rouen.

Nous sommes ainsi reportés aux alentours de 1240, plutôt qu'aux alentours de 1245. En tout cas, d'après la disposition de notre ms., Odon Rigaud avait fait son *introitus* un an au moins avant Albert; conclusion qui rejoint les observations de Dom Lottin sur les rapports littéraires des deux Sententiaires : Odon qui utilise la *Summa de creaturis* d'Albert, récemment arrivé à Paris (2), est à son tour utilisé par Albert, dans la rédaction de ses Sentences (du moins III Sent) (3).

Ainsi se confirme la très habile induction du P. Mandonnet qui, dans l'établissement de sa liste des maîtres de l'école des Prêcheurs au XIIIe siècle, était parvenu à situer l'enseignement d'Albert comme bachelier sententiaire (ce qui ne veut pas dire de suite la publication de ses leçons, dont on peut soupçonner une double rédaction) vers 1240-1242 (4).

Jean de la Rochelle, Odon Rigaud et Robert de la Bassée, sous la présidence de Geoffroy de Brie, custode de Paris, et présentée au chapitre général de Bologne de 1242. — Il faut lire sans aucun doute possible : *Rigaldus*, et non *Ricardus*, comme le confirme le P. L. Oliger qui prépare une édition critique (cf. *Rev. Hist. Franc.*, VIII, 1931, p. 168, note). Sur Robert de la Bassée (et non semble-t-il, Robert de Bastia), cf. *Arch. Franc. Hist.*, X (1917), pp. 229-230, Note par le P. A. Callebaut.

(1) *Chronica*, éd. Holder-Egger, *Mon. Germ. Hist.*, SS., t. XXXII, p. 434.

(2) A l'automne de 1240, Albert est encore en Saxe, où il observe une comète. *De Meteor*, lib. I, tr. 3, c. 5.

(3) O. LOTTIN, *Les Commentaires sur les Sentences d'Albert le Grand et d'Odon Rigaud*, dans *Rech. Théol. Anc. Méd.*, IV (1932), pp. 77-82.

(4) *Sainl Thomas d'Aquin novice prêcheur*, dans *Rev. Th.*, XXX (1925),

On appréciera l'intérêt de notre ms. pour assurer la chronologie d'Albert et d'Odon, au moment où ils vont diriger contemporainement, à l'Université de Paris, l'un l'une des deux écoles des Prêcheurs, l'autre l'école des Mineurs (1).

De l'enseignement scripturaire de Gautier de Château-Thierry, chancelier de 1246 à 1249, nous ne pouvons rien tirer de neuf, car son enseignement comme maître, abondamment représenté dans notre ms., a duré trop longtemps (2) pour procurer ici une dernière précision, — à moins de faire fond sur la différence de désignation : *G. de Castro Terterici* simplement, pour les commentaires de Matt. et des Actes, alors que nous avons *G. Cancellarii* pour les commentaires du Cantique et de Luc. Cela daterait la seconde portion de notre manuscrit (la question *De inferno G. Canc.*, f. 12[c], étant sur un folio indépendant).

Auteurs et ouvrages. — Nous voudrions terminer ces notes en enregistrant les informations bibliographiques que fournit notre manuscrit à l'histoire littéraire de la théologie, dans la période aussi féconde que peu connue qui va de Guillaume d'Auxerre († 1231) et Philippe le chancelier († 1236), dont le prestige commande alors la plupart des solutions (3), à la rédaction des Sentences d'Albert le Grand (1245 et sq.).

Autour des œuvres maîtresses de Jean de la Rochelle, d'Albert (*Summa de creaturis*, « Aristote devenant intelligible aux Latins », dira Albert lui-même) (4), et d'Odon,

pp. 502-521. — Cette série d'articles (*Rev. Th.*, 1924-1925) donne beaucoup plus que promet le titre, car elle contient maintes informations sur les institutions universitaires à cette époque.

(1) Comme exemple de continuité effective, littéraire et doctrinale, chez les Mineurs (Jean de la R. — Odon R. — Bonaventure), cf. *La théorie des vertus cardinales de 1230 à 1250*, par O. Lottin, dans *Mélanges Mandonnet*, t. II, Paris, Vrin, 1930, pp. 233-259.

(2) Ses questions en effet, fréquemment associées dans les ms. aux questions d'Alexandre de Halès, d'Eudes de Châteauroux, témoignent qu'il est d'une génération antérieure à celle de nos bacheliers sententiaires.

(3) Cf. les travaux récents de Dom Lottin, qui montre sur maints sujets l'influence décisive, à ce moment, de Guillaume et de Philippe. Albert le Gr. dans ses Sentences se réfère très fréquemment à eux explicitement.

(4) « Nostra intentio est omnes dictas partes (physicam, metaphysicam et mathematicam) facere Latinis intelligibiles ». *In Phys.*, I, tr. 1, c. 1. — Dès *II Sent.*, d. 13, a. 2, ad obj., Albert dit : « Sciendum quod Augustino in his quae

se place tout un petit peuple de théologiens, auprès desquels nous introduit le scribe du manuscrit 15652 :

Pierre dit l'Archevêque, qui sera maître en 1248. Nous ne connaissons rien de lui, ni comme maître ès-arts, ni comme théologien, si ce n'est les deux leçons d'ouverture de notre manuscrit sur I et III Sent.

Maitre Adam, non moins inconnu, mais de qui nous avons ici le commentaire sur I Sent., dist. 27-43 et sur III Sent.

Maitre Jean Pagus, dont le crédit était notoire, et fort discuté, chez les artistes dès 1231, (cf. ci-dessus, p. 31, n. 1), et dont nous avons, outre I Sent., II Sent., dist. 1-29, IV Sent., ici rapportés, un traité sur les *Syncategoremata* ou *Appellationes*, conservé dans les manuscrits de Paris, Bibl. Nat. lat. 11412, f. 83 ss., et 15170, f. 48 ss. (1).

A. de Puteorumvilla (Arnaldus ? Arnulphus ?... Raoul de Pouzzoles, propose M. Glorieux, dans son catalogue des maîtres) (2), séculier lui aussi, est complètement inconnu; figure ici son commentaire très sommaire sur I Sent., dist. 1-13, II Sent., dist. 1-26, IV Sent., quelques bribes. Peut-être serait-il à identifier avec Renaud, A[rnaldus], dont le ms. Bruges 190 contient le commentaire sur III-IV Sent., sous le nom « Reginaldus de Puteolis ». Arnaldus, Rainaldus, Reginaldus sont interchangeables dans l'onomastique des scribes.

De Pierre de Lamballe enfin, futur archevêque de Tours (1252), nous pouvons détailler l'héritage littéraire comme maître, dans les questions *De voto*, *De purgatione*

sunt de fide et moribus plus quam philosophis credendum est, si dissentiunt. Sed si de medicina loqueretur, plus ego crederem Galeno vel Hippocrati, et si de naturis rerum loquatur, credo Aristoteli plus vel alii experto in rerum naturis ». Voilà qui en dit long sur ce qui se prépare !

(1) Dans son étude sur le ms. Münster, Univ. Bibl. 257, le P. Pelster signale la mention qui est faite à quatre reprises de Pagus (fol. 55^r, 58^r, 70^r, 73^r) au cours d'un « tractatus de fide secundum diversos magistros ». Cf. art. déjà cité, *Schol.*, V (1930), p. 68-69.

(2) *Bull. thom.*, janv. 1931, Notes et communications, p. 21*.

et innovatione mundi, *De purgatorio*, *De fornicatione*. Hauréau avait signalé (1) l'un de ses sermons dans le manuscrit Paris Bibl. Nat. lat. 16471, fol. 287, et, plus récemment Ch. V. Langlois, avait relevé son nom (et celui de Pierre l'Ar.) dans un recueil homogène de sermons universitaires parisiens (2), qui manifestement se doivent placer entre 1244 et 1247.

Parmi les Franciscains, nous avons d'abord une question attribuée à ALEXANDRE DE HALÈS, *De martirio*, en tête d'une série de questions immédiatement attenantes (fol. 17-21). L'inventaire en cours des sources de la Somme dite d'Alexandre de Halès amène peu à peu les érudits à reconstituer les groupes de questions authentiques qui furent le premier fonds de ladite Somme. Sans doute le P. Pelster parviendra-t-il bientôt à en dresser le catalogue (3).

Précisément, dans une longue série de questions du manuscrit de Münster 257, qui semblent bien appartenir à Alexandre, se trouve une question *De martirio*, fol. 20v-23v (également dans Assise 138, Padoue 152, Oxford Bodl. 292) (4).

Puisque nous en sommes à ces questions, anonymes dans notre manuscrit, signalons que les questions *De conscientia* et *De verme conscientie* (fol. 18), rencontrées en même compagnie par le P. Pelster dans Münster 257 et ailleurs, sont attribuées à Gautier de Château-Thierry dans Toulouse 737 : « Questio de consciencia et verme consciencie magistri Gualterii cancellarii Parisiensis » (5).

D'ODON RIGAUD, nous n'avons ici qu'un *introitus;* mais son commentaire des Sentences est par ailleurs bien connu,

(1) Dans *Notices et extraits*, t. V, p. 139.

(2) *Sermons parisiens de la première moitié du treizième siècle*, dans *Journal des Savants*, 1916, pp. 488-944, 548-559. Il s'agit du ms. 691 de la Bibl. d'Arras. Cf. P. MANDONNET, *Rev. th.*, 1925, p. 518-519.

(3) Cf. art. cité, § 2 : *Ungedrukcte Fragen des Alexander von Hales*, dans *Schol.*, V (1930), pp. 52-58; et *Forschungen zur Quaestionenliteratur in der Zeit des Alexander von Hales*, ibid., VI (1931), pp. 321-353.

Dom Lottin, explicitant et amplifiant les discrètes références aux sources que propose l'édition en cours de la Somme alexandrine, a attiré l'attention sur plusieurs recueils de questions, en particulier celui que contient le ms. Paris, Bibl. Nat. lat. 16406. Cf. *Rech. th. anc. méd.*, II (1930), pp. 267*-268*.

(4) F. PELSTER, art. cit., *Schol.*, V (1930), p. 49.

(5) Ibid., p. 57, où il est parlé de la liste des questions de Gautier.

par les manuscrits de Troyes 824, 825, 1245, 1501, 1862, 2032, Charleroi 193 c, Bruges 208, Bruxelles, Bibl. Roy. 11614 (1542), Paris, Bibl. Nat. lat. 14910, etc. Quant à son activité comme maître, l'inventaire de ses questions nous en livrera bientôt sans doute la part la plus importante (1).

Jean de Moussy, chez les Prêcheurs, n'étant pas devenu maître, est resté à peu près inconnu. L'*Histoire littéraire de la France* avait jadis relevé de lui une liasse de six sermons conservés dans le manuscrit Paris, Bibl. Nat. lat. 14562, fol. 209 : « Sermones fratris Johannis de Monciaco » (2); et Hauréau, l'auteur de cette notice, signalait, mais en le datant de la fin du XIIIe siècle, son commentaire des Sentences. C'est bien lui que nous avons ici, du moins pour I Sent., dist. 3-27, enseigné la même année qu'Albert le Grand.

Étienne de Poligny, ayant commencé son cours de bachelier sententiaire en même temps qu'Odon Rigaud, Pagus et les autres, est antérieur d'un an ou deux à Jean de Moussy. Nous n'avons que ses deux leçons d'ouverture, sur I Sent. et III Sent. Mais lui devint maître. La question *De loco anime exute*, dans un folio annexe de notre manuscrit (fol. 12^b) en témoigne, puis son commentaire sur Saint-Jean (fol. 172-177; interrompu au cours du chap. 3). Sixte de Sienne avait rencontré un manuscrit de ce commentaire (à en juger par l'incipit) chez les Prêcheurs de Lyon, au XVIe siècle (3); mais comme il avait lu « Stephanus Poloniacus », Possevin avait proposé de voir en Étienne un Polonais (4). Échard, corrigeant cette erreur, n'avait pu

(1) La plus récente étude sur Odon Rigaud, qui s'attache précisément à son activité avant son épiscopat, est celle du P. R. Ménindès, O. M. : *Eudes Rigaud, Frère Mineur*, dans *Rev. Hist. Franc.* VIII, (1931), pp. 157-178. Dans sa *Note biographique sur Eudes Rigaud*, dans *Le Moyen Age*, XLI (1931), pp. 167-194, S. M. Brown ignore trop, comme aussi le P. M., l'organisation de l'Université de Paris au XIIIe s. pour tirer parti des documents qu'il cite, au sujet de l'activité intellectuelle d'Odon avant 1248.

Le P. Pelster a présenté un inventaire de ses questions dans ses *Forschungen*, art. cité. Dom Lottin a rencontré et étudié Odon dans chacune de ses monographies sur la théologie du XIIIe siècle.

(2) *Histoire littéraire de la France*, t. XXVII, Paris, 1877, pp. 394-395.

(3) *Bibliotheca sancta*, Lyon, 1592, lib. IV, p. 301 : « Stephani Poloniaci, Galli, ordi. Praedicatorum, *Postillam super Ioannem* vidi in bibliotheca Dominicanorum Lugdunensi, sic incipientem : *In manibus abscondit lucem* ».

(4) *Apparatus*, fol. 252.

cependant fixer une date au cours du XIII[e] ou du XIV[e] siècle (1), ni non plus Hauréau (2). C'est fait maintenant.

Un examen renouvelé de ce manuscrit 15652, en lui-même et en comparaison avec d'autres recueils de questions, fournira sans aucun doute de nouvelles précisions et identifications. Tel quel, malgré l'insuffisance d'un premier déchiffrement dans une écriture à peine lisible, cet état descriptif permettra de s'orienter à coup sûr (3). Dès maintenant on peut enregistrer de précieuses informations sur le milieu universitaire parisien, son personnel, ses productions, et l'évolution de ses institutions.

(1) *Scriptores Ord. Praed.*, t. I, p. 730.
(2) *Histoire littéraire de la France*, t. XXVII, Paris, 1877, pp. 413-414.
(3) La table des *Incipit* et des auteurs est donnée à la fin du volume.

Paris. M.-D. CHENU, O. P.

LES AUTEURS D' « ARTES PRAEDICANDI »

AU XIIIᵉ SIÈCLE

D'APRÈS LES MANUSCRITS

De plus en plus on étudie les sermons du moyen âge, y voyant à bon droit une source de précieux renseignements sur la société du temps, sur son état matériel et moral, y trouvant même des échos de ses luttes intellectuelles.

L'étude des traités de prédication de cette époque en prend une importance particulière, car la connaissance de la technique du sermon médiéval est une condition indispensable à l'intelligence et à l'exploitation historique de cette source; faute d'en comprendre la structure et les procédés, ce genre littéraire, plus subtil qu'il ne paraît, serait assez déconcertant pour nos habitudes modernes, et décevant pour l'historien mal averti.

On doit à M. Gilson la plus substantielle étude qui soit parue sur le sujet (1). Elle fait fond sur deux ou trois types excellemment choisis, particulièrement sur le traité publié de saint Bonaventure. Pour analyser plus avant la théorie du moyen âge sur la composition du sermon, il y a désormais à utiliser en outre une longue série de traités encore manuscrits (2). Quelques-uns ont été signalés de-ci de-là; mais la plupart du temps ils n'ont pu être identifiés. La grande majorité des manuscrits ne livrent pas le nom de l'auteur du traité qu'ils contiennent, ce qui en restreint notablement l'utilisation historique.

Le fait de cet anonymat presque général pourrait s'expli-

(1) E. Gilson, *Michel Menot et la technique du sermon médiéval*, dans *Rev. d'hist. francisc.*, II (1925), pp. 301-360.

(2) Nous avons relevé jusqu'ici plus de 300 mss. contenant de tels traités. La seule bibliothèque de Münich en possède plus de 70.

quer par le caractère essentiellement pratique de ces compositions. Tel copiait un traité pour son usage personnel; peu lui importait le nom du compositeur : il ne visait qu'à s'assurer le profit des recettes mises en cours. Peu lui importait aussi l'intégrité du texte; il supprimait ce qui n'offrait pas d'utilité directe pour lui : préfaces dédicatoires, prologues, spécimens d'application, pour ne transcrire que les recettes elles-mêmes; et il les copiait assez librement. Tel autre extrayait de divers traités les procédés qui lui convenaient et les alignait à la suite sur une même copie. Comment aurait-il pensé ou osé mettre un nom d'auteur sur une pareille compilation ? On rencontre bien parfois des noms; mais tel traité qui porte un nom dans un manuscrit, en porte un autre dans un autre manuscrit.

Dans ces conditions, le travail d'identification devient passablement difficile. On ne peut pas toujours s'en tenir au témoignage du manuscrit; ni non plus se baser uniquement sur les incipits. Seul un inventaire général de ces traités aboutira aux précisions et comparaisons requises. Nous l'avons entrepris pour notre part (1), et, en attendant plus ample information, nous voudrions exposer ici quelques-uns des résultats auxquels nous croyons être parvenus. Nous nous bornerons, cette fois, aux auteurs du XIII[e] siècle et aux renseignements fournis par les manuscrits

Guillaume d'Auvergne.

M. A. De Poorter a publié dans la *Revue néo-scolastique* (2) un traité de prédication contenu dans le manuscrit 97, ff. 84^r-88^r, de la Bibliothèque de Bruges. Ce traité est anonyme; mais on sait qu'il est de Guillaume d'Auvergne. M. De Poorter a réussi à l'identifier grâce à un procédé analogue à

(1) Nous ne nous occupons que de ceux qui enseignent la technique de la composition du sermon. Nous laissons de côté ceux qui traitent de la conduite morale du prédicateur, et ceux qui ne sont que des recueils de matériaux (thèmes, distinctions, autorités, exemples, etc.) ou de sermons tout faits, bien qu'ils portent parfois le titre d' « ars praedicandi », comme ceux d'Alain de Lille, de Pierre de Mora, etc.

Cet inventaire est un travail préliminaire à une étude que nous préparons sur la doctrine elle-même de ces traités.

(2) Tome XXV (1923), pp. 192-209.

celui qui avait permis à Noël Valois (1) de retrouver plusieurs écrits du même auteur. Guillaume en effet, quand il écrit, se réfère fréquemment à ses autres ouvrages. Ainsi, dans un passage de son *De virtutibus*, fait-il allusion au *De faciebus*, un autre recueil consacré à l'éloquence de la chaire : « Quartus radius est, qui videtur mundus iste ex omnibus faciebus spiritualibus, de quibus circa triginta meminimus nos scripsise, a scribendo vero aliis negotiis cogentibus destitisse (2) ». Ici, au contraire, c'est le *De arte praedicandi* qui nous reporte au *De virtutibus* : « Sicut inferius exponitur libro de virtutibus » (3). Mais la conclusion est la même. Nous sommes donc en présence d'un opuscule du célèbre évêque de Paris.

Au premier chapitre d'un traité *De arte praedicandi* composé au XVe siècle, d'après un prétendu opuscule de s. Thomas d'Aquin sur le même sujet (4), on lit ces mots: « Guilhelmus Parisiensis in approbatione et recommendatione artis praedicandi dicit : Cum enim tot volumina rethorum de manu rethorica sunt scripta, nonne multo magis dignum et justum est ut tractatur ars et doctrina de predicatoria manu ut erit homo rethor divinus, cum tamen non sit comparacio oracionis rethorice ad hanc oracionem praedicatoriam in ipsius fructu et utilitate ». Il s'agit bien de notre auteur. Cependant rien ne répond à cette citation ni dans le *De faciebus*, ni dans le *De arte praedicandi*. Par contre Guillaume écrit au chapitre premier de sa *Rhetorica divina sive ars oratoria eloquentiae divinae* : « Quod si tanta volumina studio et labore rhetorum de oratione rhetorica scripta sunt, quanto fortius de ista sacra, et sacratissima oratione, dignum et justum est ut scribatur ars et doctrina » (5). Le compilateur se sera sans doute mépris au point de voir un traité de prédication dans ce qui est en réalité un traité de la prière, que Guillaume appelle « rhétorique divine ».

Quant au *De arte praedicandi*, nous l'avons retrouvé,

(1) *Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris* (1228-1249). *Sa vie et ses ouvrages*. Paris, 1880, p. 172.
(2) *Opera omnia*, Orléans, 1674, tome I, p. 157, col. 2.
(3) Chap. 14.
(4) Hain, *Repertorium bibliographicum*, n. 1357 et seq. Cf. infra.
(5) *Opera omnia*, t. I, 336, col. 1.

anonyme, dans plusieurs autres manuscrits (1), dont quelques-uns offrent un texte plus complet que celui publié par M. De Poorter. Deux de ces manuscrits, Strasbourg 272, ff. 316-322v, et Vienne, Palat. lat. 3955, ff. 29-35v, contiennent une préface dédicatoire (2). Le manuscrit de Strasbourg débute ainsi : « Amantissimo viro, justitiae fautori, amico suo precipuo domino N. Intra me dum tacitus considerarem mecum arbitratus sum dudum et insedit animo gratum quiddam vobis vestroque conspectui presentare, non ut commune vulgus assolet et quam plurimi in kalendis januarii pro principio anni donaria seu munuscula sibi mutuo destinare, quidam formadia seu caseos... etc. ». Après avoir rappelé à son ami l'usage de s'envoyer mutuellement des cadeaux alimentaires pour le début de l'année, il dit qu'il lui en adresse un plus intellectuel, le présent traité.

Ces deux manuscrits ont le même explicit que celui de Bruges. Mais dans quelques autres, le traité continue sur la longueur d'une page environ. Ainsi dans les Clm. 7703, fol. 195v, et 14669, fol. 273v, après « quedam important humilitatem ut diminutiva », on lit : « quedam respectum ut relativa, etc., et talium omnium consideracionem predicator nullatenus pretermittat. Item de amore nobis a Deo exhibito et dolore pro nobis passo non silebitur in sermone... Item si predicator non esset habundans in scentiis sacre scripture, tunc debet sibi colligere ex diversis libris aliqua certa puncta, et illa dum placeat, introducat ».

Jean de la Rochelle, O. M.

On attribue au second régent de l'école des Frères Mineurs à Paris, un traité qui a pour titre *Processus sive*

(1) Cologne, Bibl. munic., G. B., f°, 181, ff. 1-3v, et G. B. 4°, 70, ff. 141-151r. (Dans ces deux Mss., le traité est attribué à Jacques de Vitry : « Incipit opusculum Jacobi de Vitriaceo, episcopi Tusculanensis et ecclesie romane Cardinalis de arte predicandi »). Lyon, 128, ff. 121-140; Prague, Univ. 1401, ff. 136-155v, et 2102, ff. 143v-150v; Troyes 1256 (8); Vienne, Palat. lat. 4570, ff. 339-350v.

(2) Comme on peut le voir dans le ms. Cologne G. B. 4° 70, fol. 142, le texte qui précède l'énoncé des chapitres est un prologue, et non une partie comme le croit M. De Poorter.

negociandi modi themata sermonum. Il se trouve dans le manuscrit 130, ff. 180-185^{v} (1) de la bibliothèque nationale de Lisbonne, manuscrit qui faisait autrefois partie de la bibliothèque du monastère d'Alcobaça.

« Incipit processus Johannis de Rupella, ut credo, fratris ordinis minoris. Cum plures sint modi negociandi circa themata, ut melius pateat qualiter circa singula sit agendum, primum de primo hec notantur. Primus modus est quando de proposito themate assumitur una radix hac forma... ».

Explicit : « ...pleni sapiencia, intelligencia, doctrina, ut sic mereamur vocari a domino, Amen. Explicit processus» (2).

Le même ouvrage se trouve aussi, anonyme et incomplet (il s'arrête après le second mode), à la Bibliothèque Vaticane, fonds Ottobon. lat. 396, ff. 59^{v}-61.

Lecoy de la Marche (3) signale de son côté le n. 222 de la bibliothèque de la ville de Bruges. Or le traité que contient ce manuscrit est celui d'Alain de Lille, et non celui de Jean de la Rochelle. Par contre dans le manuscrit 228 de la même bibliothèque, une main moderne a inscrit au bas du fol. 1 : « Summa a Johannis de Rupella ordinis minorum, de vitiis. Item *forma praedicandi ejusdem authoris*. Quodlibeta Petri de Alvernia. Item de varia significatione verborum ». Le traité de la prédication couvre les ff. 42ra-56vb, et contient 50 chapitres. Il débute par le texte de saint Paul : « Dominus mihi astitit et confortavit me, ut per me predicacio impleatur » (4). Le titre est indiqué au début de la table qui suit le prologue : « Tabula in opus subsequens scilicet quod vocatur Forma predicandi, facta anno domini 1322 ». Le traité proprement dit commence par les mots suivants : « Ostendendum est imprimis quid est predicatio ».

M. De Poorter (5) croit que le second traité est de Jean

(1) D'après le P. Fidelis a Fanna; cf. P. Minges, O. M. *De scriptis quibusdam Fr. Joannis de Rupella, O. F. M.* († 1245), dans *Arch. franc. hist.*, VI (1913), pp. 597-622. D'après l'*Index Codicum bibliothecae Alcobatiae* (Olissipone 1775), p. 74-75, ce serait ff. 180-197.

(2) H. Luguet a transcrit ce traité et en a donné une analyse dans une lecture faite à la réunion annuelle, 1877, des délégués des Sociétés savantes à la Sorbonne, section d'histoire et de philologie; cf. Compte-rendu par M. Hippeau, *Revue des Sociétés Savantes*, 6e série, t. 5, pp. 501-503.

(3) *La chaire française au moyen âge*, 2e éd. Paris, 1886, p. 517.

(4) II Tim., 4, 17.

(5) *Rev. d'hist. eccl.*, XXIX (1928), p. 79.

de la Rochelle. Le P. Minges, O. M. (1) ne sait ce qu'il faut en penser. L'un et l'autre ignorent sans doute que ce même traité est attribué à ROBERT DE BASEVORN (inconnu des bibliographes) dans le manuscrit Londres, Br. Mus., Royal mss., 7. C. I., ff. 215v-241v, où il est dédié à Guillaume, abbé de « Basingweek » (abbaye cistercienne de Basingwerk, Co. Flint). On le retrouve aussi, anonyme, dans la même bibliothèque, Add. mss. 38818 (5) (où il n'a que 20 chapitres), et dans la bibliothèque du chapitre de la cathédrale de Lincoln, C. 4, 10., ff. 250r-272v.

Au cours de son traité, l'auteur mentionne saint Pierre Martyr (canonisé en 1253) et cite Gérard de Cambrai, Jacques de Vitry et Nicolas de Gorham (mort vers 1295). Cela suffit pour écarter la candidature de Jean de la Rochelle à ce second traité.

SAINT ALBERT LE GRAND.

Divers traités de prédication (2) lui ont été attribués, dont aucun n'est de lui. Le manuscrit de la bibliothèque de la ville de Cologne, G. B. f° 181, ff. 14-17v, nous en offre un qui commence par ces mots : « Incipit abbreviata summa fratris Alberti lectoris Colonensis episcopi Ratisponensis de modo dilatandi circa artem predicandi. Quoniam emulatores estis spirituum ad edificationem ecclesie... ». L'attribution est fautive. Nous montrerons, en parlant de saint Bonaventure, que ce traité est de Richard de Thetford.

Le manuscrit 876 (ancien 956) de la Bibliothèque Mazarine, à Paris, nous en offre un autre. La feuille de garde du manuscrit porte : « Alberti de arte predicandi et compendium theologice veritatis ». Il occupe les ff. 1-5, et débute

(1) Loc. cit., p. 621.

(2) Sans compter le *De habundantia exemplorum* ou *De dono timoris*, qui porte son nom dans plusieurs mss. : Melk, Stiftsbibl. 485, fol. 49; Seitenstellen Stiftsbibli. 274, fol. 68; Vienne, Hofbibl. 3589, fol. 41v; et dans une édition incunable (Hain, *Rep. bibl.* n. 484; *Gesamtkatalog der Wiegendrucke* (Leipzig), Bd. I (1925), col. 266, n. 581). M. Herbert a prouvé, contre Hauréau, que le véritable auteur en est Humbert de Romans. Cfr. J.-Th. WELTER : *L'Exemplum dans la littérature religieuse et didactique du moyen âge*, Paris, 1927, pp. 224-5, note 15, qui apporte de nouvelles preuves en faveur d'Humbert.

Le P. A. DANZAS, *Etudes sur les temps primitifs de l'ordre de Saint Dominique. Le Bx Jourdain de Saxe*. Tome II, Poitiers, 1873, p. 382, parle d'un ouvrage perdu.

sans titre : « Communicaturus caritative proximis meis desiderantibus hoc quod de modo predicandi ad populum multos per labores plurium annorum donavit Altissimus qui dat omne bonum sed non per cornua taurum, primum protestor quod de altis et magnis non presumo nec doctos docere temptabo... ». Cette nouvelle attribution est aussi fautive que la première. Ce traité est avec quelques variantes, celui qu'on a plus communément attribué à saint Thomas. Nous en reparlerons à propos de ce dernier.

Enfin le manuscrit Münster, Paulina 190, ff. 87-91, contient un troisième traité *De arte praedicandi* attribué à Albert le Grand. Le traité est anonyme, mais dans un feuillet précédent, 67^v, on lit l'allusion suivante à l'auteur : « Sicut docetur in arte magistri et fratris nostri Alberti que post habetur ibi : Veritas evangelica predicatoribus... ». On (1) a pensé à tort qu'il ne s'agit peut-être pas, en cette allusion, d'Albert le Grand. Le manuscrit Cologne G. B. fol. 181, ff. 4-9, qui contient le même traité, est assez explicite : « Incipit ars predicandi magistri Alberti magni. Veritas evangelica predicatoribus quasi quibusdam paranimphis est commissa... ».

Ce même traité, mais abrégé, a été imprimé 2 fois (2) au XVe siècle sous le nom d'Albert le Grand : « Albertus magnus de arte intelligendi, docendi et praedicandi res spirituales et invisibiles per res corporeas et visibiles et e converso pulcra et utilissima... ».

Une des éditions comporte un chapitre préliminaire : « De utilitate huius artis ». On l'a rejeté comme inauthentique, en raison du contenu et du style. Nous croyons y reconnaître tout simplement le *De faciebus* de Guillaume d'Auvergne.

(1) G. MEERSSEMAN, O. P., *Introductio in opera omnia B. Alberti Magni, O. P.* Bruges, Beyaert, 1931, p. 121.

(2) HAIN, *Rep. Bibl.* n. 491, PELLECHET, *Cat. général des inc. des bibliothèques de France*, nn. 313-314; *Gesamtkatalog der Wiegendrucke*, I, col. 273-4 nn. 590-1. Cf. FR. PANGERL, S. I. *Studien über Albert den Grossen (1193-1280)*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1912, p. 521; R. STAPPER, *Eine angeblick von Albertus Magnus verfasste Ars predicandi*, dans *Römische Quartalschrift.* Supplementheft, XX (Festgabe A. de Waal), pp. 388-402; H. KUHLE : *Zur Angeblick von Albert d. Grosse verfassten « Ars predicandi »*, dans *Röm. Quart.*, 1928, pp. 324-8.

Saint Bonaventure.

Un des traités les plus intéressants est celui qu'on attribue à saint Bonaventure. Il a été découvert dans un manuscrit de la bibliothèque du couvent des Frères Mineurs à Assise, par le P. Hyacinthe Sbaralea, et publié pour la première fois par le Père Benoît Bonelli dans le tome III du supplément aux œuvres complètes de saint Bonaventure (1).

Les Franciscains de Quaracchi l'ont réédité dans l'introduction de leur tome IX (2), en utilisant plusieurs autres manuscrits qui offrent un texte plus complet. Le manuscrit d'Assise ne contient en effet que les deux premières parties. Le P. Bonelli se lamentait sur cette lacune et appelait de ses vœux la découverte de la partie manquante. Il a été exaucé. Le P. Fidelis a Fanna l'a retrouvée dans plusieurs manuscrits, dont quelques-uns contiennent les trois parties, quelques autres la troisième partie seulement.

Cependant les éditeurs de Quaracchi considèrent comme douteuse l'authenticité de cet opuscule. Dans son *Prodrome* (3), le P. Bonelli s'était efforcé de l'établir, montrant que le traité n'est pas indigne de saint Bonaventure quant au style et à la doctrine, et qu'il reflète bien la manière du saint dans ses sermons. Puis, dans son édition, de nombreuses notes indiquaient, dans les différentes œuvres de Saint Bonaventure, les passages parallèles à ceux du traité. Toute cette argumentation n'a pas impressionné les éditeurs. L'expérience leur a appris, disent-ils, que le témoignage d'un seul manuscrit et même de plusieurs, alors que les autres se taisent, est souvent trompeur. Or seul le manuscrit d'Assise porte le nom de saint Bonaventure : « Ars fratris Bonaventure ». Dans tous les autres, le traité est anonyme.

Nous souscririons volontiers à l'affirmation des éditeurs de Quaracchi pour les questions d'attribution d'une façon générale; mais dans le cas présent, nous ne serions pas pressé de rejeter le témoignage d'un seul manuscrit, à

(1) *S. Bonaventurae operum omnium Supplementum*, Trente, 1772-4, tome III, col. 386-417.

(2) *S. Bonaventurae opera omnia*, Quaracchi 1882-1902, t. IX, pp. 8-21.

(3) *Prodromus ad opera omnia S. Bonaventurae*, 1767, p. 743.

moins de preuves contraires, et cela, pour la raison que nous avons donnée plus haut, à savoir que les traités de ce genre ont été copiés et recopiés, sans souci du nom de l'auteur, en vue seulement de leur utilisation pratique, et qu'ils ont été abrégés ou complétés au gré du compilateur. Or le manuscrit d'Assise est du XIIIe siècle, les autres, anonymes, sont du XIVe siècle et du XVe siècle; et ce sont ces derniers qui complètent le traité. Par ailleurs nous ne l'avons pas rencontré sous d'autre nom que celui de saint Bonaventure.

Nous n'oublions pas la méconnaissance de la propriété littéraire au moyen âge, ni la pratique courante alors de faire circuler des ouvrages sous des grands noms. Il se peut que l'attribution d'un *Ars predicandi* à saint Bonaventure ne soit qu'un cas de ce genre.

Mais nous avons d'autres motifs de ne pas croire à l'authenticité du traité. La chose est claire pour la troisième partie, où sont exposées les huit manières de développer un sermon. Il est vrai que le plan tracé au début de l'ouvrage appelle cette troisième partie : « Fertur autem ejus (i. e. predicantis) studium circa tria, scilicet circa divisiones, distinctiones et dilatationes sive progressus ». La seconde partie est très courte, un paragraphe tout au plus. Mais on y lit : « De hac (i. e. arte distinguendi) breviter est dicendum eo quod infra diffusius dicetur in ultima parte huius tractatus ». Voilà pour justifier sa brièveté. Malheureusement, dans le manuscrit d'Assise, le traité s'achève sans qu'il soit question de la manière de développer un sermon; la troisième partie fait complètement défaut. L'auteur aura été empêché, pour une raison ou pour une autre, de remplir le cadre tracé et d'achever son traité. Mais un autre s'est chargé de le faire. Il existait un opuscule qui traitait précisément « De modo dilatandi sermones ». Il l'a annexé tel quel à l'autre, après l'avoir amputé de son prologue, procédé assez fréquent comme nous l'avons dit déjà.

En parcourant la description des manuscrits utilisés par les éditeurs de Quaracchi (1), nous avions été frappé par le fait que plusieurs ne contiennent que la troisième partie.

(1) Tome IX, pp. 7-8.

Après examen nous y avons reconnu l'opuscule dont nous parlons. En voici le prologue, parfaitement adapté au sujet : « Quoniam aemulatores estis spirituum ad edificationem ecclesiae, quaerite ut habundetis (1). Bene dicit aemulatores et non simulatores, sed veri amatores, secundum quod dicit apostolus alibi : Aemulor enim vos Dei aemulatione. Bene dicit spirituum, non cordium vel carnium, quia sicut dicit Augustinus in Regula : non carnalis sed spiritualis debet inter vos esse dilectio. Bene dicit ad aedificationem ecclesiae, non unius de ecclesia, ut sic exponatur utilitas universalis ecclesiae. Sollicitudinem enim omnium ecclesiarum habebat apostolus, sicut ipse testatur. Quoniam in ecclesia varii sunt ordines, impossibile est modum unum tenere ad omnes. Unde ad utilitatem ecclesiae necesse est varios modos praedicandi habere. Propter hoc subjungit : Quaerite ut habundetis, intellige curam habete. Cura autem est cor urens. Propter quod dicit Quaerite, ad sollicitudinem invitat. Sunt autem plures modi quibus habundare et dilatare sermonem potest praedicator. Primus... » etc. Suit l'explication des huit modes.

A la liste des mss. indiqués par les éditeurs de Quaracchi, on peut en ajouter plusieurs autres (2). Dans ces mss, le traité est anonyme. Mais il en est d'autres où il porte le nom de son auteur : RICHARD DE THETFORD. Ainsi :

Cambridge, Corpus Christi Coll. 441, ff. 13-29 : « Incipit tractatus fratris Ricardi de theteford de modo predicandi. Quoniam emulatores estis spirituum... »;

Oxford, Merton Coll. 249, ff. 175-180 : « Sermo fratris Ricardi (3) de dilatatione sermonum. Quoniam emulatores..».

Oxford, Bodleian 631, fol. 4v, n'offre qu'un sommaire

(1) S. Paul, *I Cor.* XIV, 12.

(2) Bruxelles, Bibl. Royale, t. II, 1142, ff. 123v-126v; Cambridge, Pembroke Coll. 275, ff. 24v-29v; Londres, Br. Mus., Royal mss. 4. B. VIII, ff. 263v-265; Clm. 8944, ff. 160-163v; 11458, ff. 263v-267v; 12389 ff. 43-51; Oxford, Balliol Coll. 179, ff. 325-330; Bodleian, 848, ff. 5v-12; Paris, Nat. lat. 16530, ff. 1-5; Worcester Cathedral, F. 84, ff. 1-11.

Le ms. Oxford Balliol Coll. 179 contient en outre les Homélies du Cardinal Bertrand de la Tour († vers 1333); ce qui a fait croire à Victor Leclerc (*Hist., litt. de la France*, tome XXVI, p. 365) que ce dernier est aussi l'auteur du traité de la prédication.

(3) On a pensé que ce pouvait être Richard de Middleton. Cf. A. G. LITTLE, *Grey Friars in Oxford*, Oxford, 1893, p. 215; A. PELZER, *Revue néo-scolastique*, 1913, p. 373, note 1.

des huit modes : « Istis modis potest quis habundare in themate. Primo per qualemcumque termini notificationem...» Une main contemporaine a écrit au fol. 1v : « Frater Ricardus de tefford summa de modo predicandi » (1).

De même, dans le ms. Londres, Br. Mus., Harley mss. 3244, fol. 186, le titre rubriqué de la même époque donne le nom de l'auteur : « secundum Ricardum de theford ».

Dans le ms. Lincoln, Cathedral chapter A. 6. 10, fol. 227v, on trouve bien le nom de Thomas Lemman (un inconnu), mais il n'y a été inscrit qu'au XVIIe siècle par le doyen Honeywood (2). Aussi faut-il ne pas suivre Tanner qui ne s'appuie que sur ce ms. pour attribuer le traité à cet auteur.

On sait par Pits que Richard était originaire de Thetford, ville du comté de Norfolk, qu'il était bénédictin, et qu'il est l'auteur d'un traité « de arte praedicandi ». Mais les bibliographes qui parlent de lui ne savent pas à quelle époque il a vécu : « Monachus anglus, incertae aetatis », dit Fabricius. Une chose est certaine, c'est qu'il écrivait au XIIIe siècle. Certains mss. qui contiennent son traité sont du XIIIe. Mais on peut préciser davantage (3). Le ms. Paris, Nat. lat. 16530, a été légué à la Sorbonne par Godefroid de Fontaine (4). Or ce dernier est mort en 1290. Par ailleurs, le ms. Cambridge, Corpus Christi Coll. 441, vient de la bibliothèque de Christ Church de Cantorbery et figure dans le catalogue compilé du temps de Henry of Eastry, prieur de 1284 à 1331 (5). Il avait été la propriété de Richard Weynchepe qui devint prieur de Dover en 1268.

Enfin, étant donné le flottement qui existe dans l'orthographe de son nom, peut-être faudrait-il rapprocher notre personnage d'un certain clerc qui a vendu ses possessions aux Cisterciens de Waverly en 1263. Les Annales du monastère enregistrent pour cette année-là, entr'autres faits intéressant

(1) Le R. P. E. Gomez a bien voulu examiner pour moi ces deux manuscrits d'Oxford. Qu'il en soit remercié ici.

(2) Cf. G. R. Owst, *Preaching in medieval England*, Cambridge, 1926, p. 314.

(3) Ch.-V. Langlois, *L'éloquence sacrée au moyen âge*, dans *Revue des Deux Mondes*, vol. 115 (1893) p. 199, écrit à propos des traités didactiques d'éloquence : « L'un des meilleurs est celui du frère Richard, anglais de nation, qui florissait avant 1288 ». Nous ne savons pas sur quoi il s'appuie.

(4) Ce qui a fait penser à Lecoy de la Marche, op. cit., p. 539, que Godefroid est peut-être l'auteur du traité.

(5) « Summa fratris R. de modo predicandi ». Cf. M. R. James, *The ancient libr. of Canterbury*, p. 71.

la communauté, celui-ci : « Sciendum igitur quod cum Richardus de Totteford clericus totum tenementum suum in Serweton in terris, redditibus, pratis et omnibus aliis ad illud pertinentibus nobis emendum obtulisset, conveniente Domino... tunc abbate, totiusque conventus consilio seniorum, voluntate concordi dictum tenementum pro centum marcis memoratis emerunt, reservato... » etc. (1).

Un abrégé du traité de Richard de Thetford a été composé par le dominicain Olivier de Went, maître en théologie et provincial de France (1393) (2). Il se trouve dans la bibliothèque de Saint-Omer, nº 317 : « Tractatus compendiosus brevis et utilis de modo dilatandi sermones compositus per fr. Oliverium de Went, ord. fr. pred. provincialem prov. Francie et professorem venerabilem pagine sacre. Anno MCCCXCVI in crastino fidelium commemorationis et defunctorum ». Il est sensiblement différent du ms. Mazarine 982, ffl. 36ᵛ-37ʳ (3).

SAINT THOMAS D'AQUIN.

On a imprimé plusieurs fois au XVᵉ siècle (4) un petit traité anonyme intitulé : « Tractatus de arte et vero modo predicandi ex diversis sacrorum doctorum scriptis et principaliter sacratissimi christianae ecclesiae doctoris Thomae de Aquino ex parvo quodam suo tractatulo recollectus ubi secundum modum et formam presentis materie procedit ». Nous nous sommes demandé, après d'autres (5), quel est ce prétendu opuscule de saint Thomas utilisé par le compilateur. Nous avons bien rencontré dans plusieurs mss. un traité portant le nom de saint Thomas; mais, chose curieuse,

(1) Cf. *Historiae anglicanae scriptores quinque*, Oxford, 1687, t. II, p. 216.

(2) Ne pas le confondre avec Olivier de Tréguier dit le Breton, lui aussi provincial de France, mais en 1293; ni avec Olivier Maillard (Denifle-Chatelain : *Chartul. Univ. Paris*, t. III, p. 234, note 5).

(3) Quant aux deux premières parties du traité attribué à saint Bonaventure, nous doutons fort de leur authenticité. Certains passages en sont empruntés textuellement à Jean de la Rochelle. Nous n'avons pas pu en faire le relevé jusqu'au bout, n'ayant eu sous les yeux que le ms. de la Bibl. Vaticane, Ottob. 396, où ce dernier est fort incomplet.

(4) HAIN, *Rep. bibl.*, nn. 1351-1362, Pellechet : *Cat. Gen. des Inc. des bibl. de France*, nn. 968-972; Copinger, 542; Reichling, 1903.

(5) *Bulletin Thomiste*, 1926, p. 71.

le texte est le même, à peu de chose près, que celui de l'édition incunable. Ainsi :

Rome, Pal. lat. 1793, ff. 25-29^{v} : « Explicit ars sive modus predicandi composita a sancto thoma doctore de Aquino »;

Munich, Clm. 28483, ff. 56-60^{v} : « Explicit modus predicandi qui dicitur compositus a sancto thoma de Aquino. deo gracias »;

Munich, Clm. 18635, ff. 130-133^{v} (ne commence qu'à « predicatoris gesta sic fieri possunt » et porte le titre : « Ex libello Anthonini de arte predicandi ») : « Finis de modo predicandi qui excerptus est ex libello quod ascribitur sancto Thome de Aquino sed videtur esse Anthonini archiepiscopi florentini » (1).

Ce dernier ms. contient plus loin, ff. 267-287, un autre traité « Opusculum de modo predicandi ». On y lit, fol. 267 : « De inventorum vero ordinacione atque elocucione maiores nostri patres beati Augustini episcopi ypponensis, Thomas de Aquino et ceteri quam plurimi canones et doctrinas nobis relinquere. Que singula sequenti in opusculo ingeniosissime ac breviter reclusa extant, ymo non dumtaxat [manque un mot], verum eciam varii modi predicandi illic comprehensi sunt ». Et à la fin, fol. 287 : « ... et tantum de hac arte anno domini 1484 » (2).

On aura remarqué l'année 1484. Or à cette date, le traité avait déjà été imprimé plusieurs fois et avec un titre qui laissait clairement entendre qu'il avait été composé d'après divers docteurs, Thomas en particulier. Mais on en était venu tout simplement à donner saint Thomas comme l'auteur lui-même de la compilation.

C'est peut être l'édition incunable qui a donné lieu à cette confusion. On y lit en effet, dans un des derniers folios : « Fine clauditur ars sive modus predicandi a sancto thoma de Aquino composita, necnon aliorum sacrorum doctorum scripturis perlustrata, et si quis diligenter se [ailleurs, et plus

(1) Saint Antonin a inséré dans sa Somme, *III^{a} Pars*, tit. 18, cap. 5, un petit traité de la prédication, *De formis praedicationis et de septem modis procedendi in praedicatione;* mais il diffère de celui dont nous parlons.

(2) Une autre main a ajouté : « Postquam illa ars est lecta, redeatur ad consideracionem beati Augustini, fol. 123, et ad tractatum s. Thome vel d. Anthonini de arte predicandi, fol. 130, ultimo ad exiguum tractatum de rethorica, fol. 67 ».

correctement, *ea*] inspexerit, procul dubio in arte ista magnus erit. Restat modo formare arborem... » Dès lors c'est le texte même de l'édition qui a dû introduire l'attribution. Ainsi le Clm. 24855, ff. 1-17[v] reproduit jusqu'au titre d'un incunable. Il donne même le lieu, l'imprimeur, la date : Impressus Memming per Albertum Kunne de Duderstat Maguntius diocesis. Anno Domini 1483 ». On y lit pourtant fol. 17[v] : «... et ymitanda esse monstratur. Fine clauditur ars sive modus predicandi a sancto Thoma de Aquino composita necnon aliorum doctorum scripturis perlustrata ». Dès lors les mss. où saint Thomas est donné comme auteur du traité seraient postérieurs aux éditions incunables, et l'attribution s'expliquerait par cette métamorphose.

Mais la question se pose de nouveau : quel est ce prétendu opuscule de saint Thomas sur le même sujet, que le compilateur des éditions imprimées dit avoir utilisé ? Voici ce que nous en pensons.

Nous avons constaté que le gros du traité portant sur les neuf modes de développer le sermon, est emprunté à un traité de Jacques de Fusignani, O. P. (1). Pas de doute possible : les emprunts sont parfois textuels. Ce traité de Jacques de Fusignani a été imprimé, et avec le nom de l'auteur, plusieurs fois à partir de 1475, tantôt seul, tantôt avec le *Manipulus curatorum* de Gui de Mont-Rocher, et le *De arte bene moriendi* (2). Mais il est anonyme dans tous les mss. (3), sauf celui d'Oxford, Merton Coll. 102, ff. 278-288 où il est attribué à Jacques, et le Clm. 19670, ff. 9-22, où il

(1) Ce Jacques de Fusignani ne figure pas dans Echard. La date de 1475 que donne Chevalier, dans son *Répertoire*, n'est sans doute que celle de l'incunable. Deux des mss. qui contiennent le traité sont du XIV[e] siècle, l'un Oxford, Merton Coll. 102, qui porte le nom de l'auteur, l'autre Paris, Nat. lat. 15173.

L'identité de Jacques Fusignani est fixée par cette mention de la chronique du couvent des Prêcheurs d'Orvieto, de Jean Mattei Caccia, O. P. (éditée par A. M. Viel et P. M. Girardin, Rome, 1903, p. 50) : « Frater Jacobus de Fusiniano fuit primo episcopus Nucerinus [Nocera], deinde Mothonensis [Méthone en Grèce; vers 1417] ». Il s'agit d'un religieux de la province romaine, et même du couvent de Rome.

(2) HAIN, *Rep. bibl.*, nn. 7399, 7400, 8162, 8168.

(3) Clm. 3865, ff. 75-85; 5983, ff. 105-130[v]; 14627, ff. 354-369[v]; 27417, ff. 148-160[v]; Paris, Nat. lat. 15173, ff. 25-50 (Echard, I, 598, qui a vu ce ms. se demandait si ce n'était pas le traité de Thomas Walleis); Prague, Chap. Metropolitain, N. XXIV, ff. 28-39[v]; Rome, Palat. lat. 719, ff. 100-105[v]; Vienne, Palat. lat. 3778, ff. 2-14[v]. *Inc. :* Oro ut caritas vestra magis.

l'est (par une autre main) à Maître Maurice docteur de Paris (1). On y rencontre parfois (2) cet explicit : « Explicit libellus artis predicatorie editus a quodam fratre ordinis predicatorum ad honorem domini nostri Jesu Christi. Amen ». Peut-être notre compilateur aurait-il utilisé un de ces mss., et se serait-il avisé que ce frère prêcheur était saint Thomas ? Peut-être aurait-il eu sous les yeux un ms. portant le nom de saint Thomas ? Toujours est-il qu'il prétend avoir puisé surtout dans saint Thomas : « ... et principaliter sacratissimi christianae ecclesiae doctoris... », et qu'en fait c'est de ce traité de Jacques de Fusignani qu'il s'est servi le plus. Les autres emprunts sont faits à un traité de Henri de Hesse.

Il y a bien un autre traité ayant même incipit : « Communicaturus caritative meis desiderantibus hoc quod de modo predicandi... ». Mais l'emprunt se borne à cette première phrase. D'ailleurs ce traité ne porte nulle part le nom de saint Thomas. Il est anonyme dans tous les mss. (3) sauf un, le Clm. 19670, ff. 26-46, où il est attribué (par une autre main encore) à Maître Maurice, attribution évidemment fausse puisque le nom de Henri de Hesse se rencontre dans le texte.

Quoiqu'il en soit saint Thomas n'a pas écrit de traité *De arte praedicandi*. Du moins, on ne peut mettre sur son compte aucun des traités utilisés par le compilateur de l'incunable (4).

Jean de Galles, o. m. († 1302).

Il y a un premier traité qui lui est attribué. En voici le début : « Cum almus Christi confessor beatus Franciscus a summo Jesu Christo perfectissime edoctus et suo spiritu plenissime inspiratus, in sua sancta regula monuit fratres suos in predicationibus... », et la fin : « ... Sed ut populus Dei amet

(1) Maurice l'Anglais, o. m., l'auteur des *Distinctiones*. Le ms. contient une *Rhetorica* de ce même auteur.

(2) Clm. 5983; Paris, Nat. lat. 15173.

(3) Bamberg, ms. theol. 222, ff. 296-313; Clm. 4369, ff. 17rb-25ra; 7703, ff. 196^{v}-214^{v}; 14669, ff. 239^{v}-261; 15538, ff. 142-167^{v}; 19537, ff. 6-53^{v}; 19539, ff. 2-44^{v}; 23886, ff. 1^{v}-14^{v} (manque le paradigma de tempore); 27063, ff. 136-150.

(4) Une traduction anglaise de l'incunable a été faite par H. Caplan, *A late mediaeval tractate on preaching*, dans : *Studies in Rhetoric and Public speaking in honor of J. A. Winans*. New-York, 1925, pp. 61-91.

collatas virtutes, caveat vitia et culpas, timeat supplicia sive poenas, jugiter appetat regnum eternum et glorias, ad quod regnum et ad quas glorias nos perducat rex gloriae cui soli est honor et gloria in saecula saeculorum. Amen. »

« L'ouvrage, dit M. Gilson (1), est moins un traité technique qu'une somme » de sentences et d'exemples se rapportant aux quatre grands sujets prédicables recommandés par saint François, à savoir : les vices et les vertus, les peines et les récompenses. Le titre qu'il porte dans certains mss. indique d'ailleurs fort bien son contenu. Ainsi Berlin, Nat., Cod. elector. 448, fol. 1r : « Incipit tractatus fratris Johannis Gallensis magistri theologie ordinis minorum de quat(t)uor predicandis, scilicet viciis et virtutibus, poenis et premiis »; Cambridge, Peterhouse Libr. 200, fol. 1r : « Walensis de IV predicabilibus ad omne genus hominum »; Cortone, Bibl. Communale 53 : « De viciis et virtutibus »; Paris, Arsenal 529 : « Summa de vitiis et virtutibus ». On rencontre aussi le titre de « Collectiloquium » ou de « Moniloquium » (2), Paris, Nat. lat. 3243 : « Collectiloquium de vitiis et virtutibus », Berlin, Nat., Cod. elector. 448 : « Et tantum de monoloquii fine sive collectiloquio tractatulo » (3).

Un second traité est attribué à Jean de Galles par le ms. 569 (ancien 295), 80vb-86vb, de la Bibl. Mazarine à Paris :

« Incipit tractatus fratris Johannis gallensis de arte predicandi. In isto libello quattuor capitula continentur. In quorum primo ponuntur famosa genera predicacionis et elegimus postmodum alterum de quo sit agendum et tractandum. In secundo capitulo ostendetur quid sit predicacio diffinitive et que et quot ad ipsam ordinentur et requirantur. In tercio dabuntur multa documenta que sunt necessaria ad proprietates predicacionis observandas. In quarto

(1) E. Gilson, loc. cit., p. 305.

(2) Ne pas confondre avec « Communiloquium » ou « Summa collectionum » ou « Collationum ad omne genus hominum », un autre ouvrage composé par Jean de Galles pour les prédicateurs (imprimé 6 fois, cf. Hain) et dont l'incipit offre quelque ressemblance : « Cum doctor sive predicator evangelicus sapientibus et insipientibus debitor sit » .

(3) Autres mss. contenant ce traité : Durham Cathedral B. IV quarto, 38 (incomplet); Londres, Br. Mus., Harl. 632, fol. 266.

agetur de specialibus sermonibus, quomodo inter se differant et que proprietates in singulis sunt observande... »

Explicit : «... ubi summa securitas, secura tranquillitas, tranquilla jocunditas, jocunda felicitas, felix eternitas, eterna beatitudo, beatitudinis sine fine visio dei qui nos ad hanc felicitatem perducere dignetur per filium suum dominum nostrum ihesum christum qui una cum eodem vivit et regnat per omnia secula seculorum. Amen ».

On retrouve le même traité, anonyme, dans plusieurs autres mss. (1), parfois (2) avec une variante dans l'incipit : « Ad peticionem cuiusdam predilecti mei satisfaciendum et iuniores predicatores instruendum tractatus iste qui de Arte predicandi intitulatur constructus est. In quo quattuor capitula continentur, in quorum primo ponuntur quattuor famosa genera predicationis...... ».

Il a été publié, anonyme également, au XVe siècle, sous le titre d' « Ars predicandi sive informatio notabilis et preclara de arte predicandi » (3), ou simplement d' « Ars predicandi » (4). Dans ces éditions incunables, il commence ainsi : « Quatuor sunt genera predicationis. Primum genus est quando concordatur realiter et vocaliter... ».

Nous voilà donc en présence de deux traités de prédication attribués au même Jean de Galles (5). Aussi plusieurs auteurs, A. G. Little (6), E. Gilson (7), J. H. Welter (8) et dernièrement M. M. Davy (9), affirment que l'attribution du second traité à Jean de Galles par le ms. de la Mazarine repose sur une erreur du copiste, qu'en réalité le traité

(1) Cambridge, St. John's Coll. 175, ff. 1-12v (incomplet); Cordoue, Chap. de la Cathédr., 61; Paris, Nat. lat. 14909, f. 125 (fragment); Worcester Cathedral, F. 154, ff. 204-207.

(2) Laon, 194; Florence, Nat. VIII. D. 1412, ff. 18v-24v (incomplet); Clm. 4784 ff. 155-165v; Paris, Nat. lat. 15005, ff. 79-86.; Rome, Ottob. 396, ff. 51-59v (incomplet).

(3) HAIN, n. 1861; COPINGER, part II, n. 3265; Gesamtkatalog der Wiegendrucke, Bd. II, 747.

(4) A la suite du traité attribué à Albert le Grand; cf. Pellechet, nn. 313, 314.

(5) Les éditeurs de Quaracchi, *S. Bonaventurae opera omnia*, IX, 1901, p. 6 n'ont pas pris garde qu'il s'agit du second traité, et non du premier, dans le ms. de la Mazarine 295 (auj. 569).

(6) Loc. cit., p. 151.

(7) Loc. cit., p. 304, note 1.

(8) Loc. cit., p. 77, note 20.

(9) *Les sermons universitaires parisiens de 1230-1231*, Paris, Vrin, 1931, pp. 30-31.

est du dominicain Thomas de Galles (ou Walleis). Ils nous renvoient à Hauréau, et par derrière lui à Echard.

Il y a là une erreur, et ce n'est pas à Echard, mais à Hauréau qu'il faut s'en prendre. C'est ce dernier qui a égaré tout le monde. Dans sa notice sur Jean de Galles (1), il classe l'*Ars praedicandi* parmi les écrits attribués à cet auteur par l'erreur ou l'inadvertance des bibliographes. Il écrit, p. 194 : « *De arte praedicandi* : Ailleurs et plus souvent *De theoria praedicandi*. Le n° 295 de la Bibl. Mazarine nous offre ce traité dans un recueil de quelques œuvres de Jean de Galles. Il est certainement du frère prêcheur Thomas (de Galles) à qui le restituent Quétif et Echard, d'après tous les autres manuscrits ». On rencontre bien en effet, dans Echard (2), à l'article Thomas Walleis un « Tractatus doctoris Thomae Walleys de theoria praedicandi ». Mais il n'y est nullement question de le restituer à Thomas de Galles. Il est vrai que souvent on a attribué à Thomas des ouvrages de Jean, et vice-versa. Hauréau aura été dominé par cette idée, et en voyant sous le nom de Thomas un traité *De arte praedicandi*, il aura pensé tout de suite qu'il s'agissait du même traité qu'il avait rencontré dans le ms. de la Mazarine, d'autant plus que dans l'un comme dans l'autre il est question de « documents ».

Or il n'en est rien. Nous avons affaire à deux traités différents. Pour s'en convaincre, il suffit de se reporter aux mss. d'Angleterre auxquels renvoie Echard (2). Ils existent encore. Ainsi le ms. Cambridge Univ. Libr. Gg. VI. 20, ff. 1-115 (3) et le ms. Londres, Br. Mus., Harley 635, ff. 6-19. Ce dernier n'est qu'un abrégé comme il y est dit d'ailleurs : « Incipit tractatus de theoria sive arte predicandi partim tamen abbreviatus, editus a fratre Thoma Waleys ordinis predicatorum ».

Après une préface dédicatoire : « Reverendo in Christo patri ac domino Theobaldo de Ursinis dei gratia archiepiscopo panormitano » (4), le traité proprement dit débute

(1) *Hist. litt. de la France*, t. XXV, pp. 177-200.

(2) *Scriptores Ord. Praed.*, t. I, p. 598, n. 4.

(3) « Thome Waleys de modo componendi sermones cum documentis ».

(4) Theobald de Ursinis fut archevêque de Florence de 1336 à 1350; cf. Eubel, *Hierarchia catholica Medii Aevi*, ed. altera, Münster, 1913, t. I, p. 388.

ainsi : « Cum predicationis officium (1) sit potius angelicum quam humanum, habent enim predicatores verbi dei officium evangelicum et bene angelicum cum dicit ille maximus predicator videlicet Paulus I^a Cor. [cap.] 1, Non misit me christus (baptizare) sed evangelizare... Et ad Gal., [cap.] 2, dicit de se ipso : Creditum est evangelium prepucii sicut et petro circumcisionis...... ».

Il n'y a donc pas jusqu'ici de raison d'enlever à Jean de Galles le traité que lui attribue le ms. de la Mazarine. On objectera que c'est lui attribuer deux traités *De arte praedicandi*. Il est vrai, mais remarquons qu'ils n'ont pas le même contenu. Le premier ne nous offre aucune théorie de la prédication; il ne renferme que des matériaux utilisables par le prédicateur. Le second au contraire est un traité en règle de l'art de prêcher; et il est un des meilleurs pour la technique de la composition du sermon (2). Il ne serait pas étonnant du tout que Jean de Galles nous ait livré ses idées sur ce sujet, lui le grand prédicateur et le fécond écrivain qui a composé tant d'ouvrages en vue de l'utilité des prédicateurs.

Il reste toutefois une difficulté qui nous empêche de tenir fermement cette attribution. C'est que ce second traité porte le nom d'Humbert de Gendrey, abbé de Prulli († 1298) dans le ms. Troyes 1922 (ancien Clairvaux L. 73) ff. 87-95 : Ars predicandi a fratre Humberto de Gendreio, abbate quondam de Pruliaco composita. In libro isto quatuor capitula continentur. In primo quorum pronuntur famosa genera predicacionis...» (3). Il n'existe pas, que nous sachions, d'autre manuscrit pour appuyer cette candidature. Ainsi le même traité se trouve attribué à deux auteurs différents, ayant chacun le témoignage d'un manuscrit pour soi. Il faudra peut-être recourir à d'autres critères pour déterminer le véritable auteur.

Ainsi, des noms d'auteurs de traités *De arte praedicandi*, relevés dans les manuscrits, pour le XIIIe siècle, nous n'avons

(1) L'*Ars magna predicationis* de Raymond Lulle débute ainsi : « Cum praedicatio est officium altissimum, arduissimum et nobilissimum ».

(2) Melle M. M. Davy (Op. cit., p.31) en annonce la publication. Elle devra utiliser les autres mss., car celui de la Mazarine présente des lacunes.

(3) Des notes placées à la fin indiquent que le ms. a appartenu à Nicolas de Hampigny, et que ce dernier est mort en 1320.

à retenir que ceux de Guillaume d'Auvergne, Jean de la Rochelle, O. M., Richard de Thetford, Jean de Galles, O. M., et peut-être Humbert de Prulli. Robert de Basevorn, Thomas Walleis, O. P., et Jacques Fusignani, O. P., appartiennent déjà au siècle suivant. Le XIVe siècle poursuivra l'efflorescence de ce genre littéraire.

TH. CHARLAND, O. P.

SAINT THOMAS

DANS L'HISTOIRE DE LA LOGIQUE

Saint Thomas n'a guère retenu l'attention des historiens de la logique; et cela paraît aller de soi, pour peu qu'on consulte le catalogue de ses œuvres. A la simple lecture des titres, on voit que ce docteur fut avant tout un théologien. Si l'on observe qu'il doit aussi être considéré comme un métaphysicien, il reste que, dans le domaine de la philosophie, personne ne songe, communément, à le classer parmi les théoriciens de l'ordre logique.

En effet, quoiqu'on puisse trouver, dispersés au cours de ses traités, un grand nombre d'éléments logiques, — puisqu'il fait de l'ordre logique la charpente de tous ses traités théologiques, et qu'il lui arrive parfois, à l'occasion de l'utilisation d'un principe plus abstrus, de laisser tomber quelques considérations d'une vive clarté, — il est vrai cependant qu'il n'est pas une de ses œuvres exclusivement personnelles, sauf peut-être deux petits opuscules (1), qui ressortisse proprement à la logique. Seuls ses commentaires sur le Perihermenias et les Postérieurs Analytiques d'Aristote, — écrits de genre impersonnel, — font partie de ses œuvres authentiques de quelqu'importance (2). Le groupe

(1) *De propositionibus modalibus* et *De fallaciis*, très probablement authentiques. Cf. P. Mandonnet, *Rev. Thomiste*, VIII (1925), pp. 406-409.

(2) Le commentaire de saint Thomas sur le Perihermenias se termine au milieu du chap. 10 du livre d'Aristote, 19 *b* 31; deuxième lecon du II[e] livre, selon la division en deux livres reçue chez les Latins. Sur les causes de cet inachèvement, cf. la préface de l'éd. Léonine, t. I, p. 1-2; et sur les continuateurs de ce commentaire, cf. M. Grabmann, *Les Commentaires de saint Thomas sur Aristote*, dans *Annales de l'Institut supérieur de Philosophie*, t. III, Louvain, 1914, p. 236-237, repris : *Die Aristoteleskommentare des hl. Thomas v. Aq.*, dans *Mittelalterliches Geistesleben*, München, 1926, p. 269.

d'opuscules logiques qu'on lui a longtemps attribué est aujourd'hui regardé comme apocryphe (1). Il n'est donc pas étonnant que les historiens de la logique n'aient pas vu en lui un des principaux représentants de cette discipline au moyen âge.

Au petit nombre et à l'importance assez réduite de ses écrits logiques, s'ajoute ce fait qu'on est depuis toujours habitué à voir en saint Thomas non pas précisément un « logicien », mais bien un réactionnaire contre l'abus de la logique, ou, si l'on préfère, un des principaux agents de la réforme des études philosophiques au moyen âge : en travaillant à l'introduction et à l'assimilation des œuvres complètes d'Aristote, il contribua, par contre-coup, à refréner les engouements pour la logique (au XIIe siècle, Aristote n'était que le logicien par excellence), et à en réduire considérablement la place dans l'enseignement scolaire.

Cependant, bien que nous n'ayions de lui, en ce domaine, que des commentaires sur Aristote, bien que ces écrits n'aient aucune forme organique et ne présentent aucunement les caractères d'un traité complet, bien qu'ils aient l'intention de nous livrer la pensée du Stagirite et non celle de son commentateur, nous persistons à croire qu'ils offrent un très grand intérêt au point de vue de l'histoire de la logique. Et si on n'a pas toujours clairement discerné l'influence qu'ils ont eue, c'est que, pensons-nous, on s'est trop attaché à l'histoire des problèmes logiques, et pas assez à celle de *la logique*. Ainsi, pour ne citer qu'un cas, n'est-il pas manifeste que si Prantl (2) n'a pas suffisamment aperçu l'influence des écrits de saint Thomas sur le développement

(1) Introduction à l'édition des *Opuscula omnia*, par le R. P. Mandonnet, Paris, Lethielleux, 1927, t. I, p. XXXVI-XLVII, où l'on verra l'origine et la teneur du *De genere*, du *De quatuor oppositis*, du *De relatione*, du *De demonstratione*, du *De suppositionibus* et du *De natura syllogismorum*. — Sur l'histoire de la collection des Opuscules, et de sa première édition, cf. l'ouvrage d'un maître bibliographe, le P. Kruitwagen, O. M. *S. Thomae de Aquino Summa opusculorum anno circiter 1485 typis edita, vulgati opusculorum textus princeps* (*Bibl. thomiste*, IV), Le Saulchoir, 1924 (Paris, Vrin).

Il importe de souligner le caractère apocryphe de la *Summa totius logicae*, éditée depuis longtemps parmi les *Opuscula* (cf. Kruitwagen, op. cit., p. 48-49), et qui, à cause de cela, a exercé une grande influence (pas toujours heureuse !) sur les logiciens de l'école thomiste, en particulier sur Jean de Saint-Thomas. Beau travail d'histoire littéraire et doctrinal à faire.

(2) *Geschichte der Logik*. Nouveau tirage, Leipzig, Fock, 1927, t. III, p. 107-117.

du concept de logique, c'est que son étude est presque exclusivement conduite en fonction du problème des universaux ?

Ce problème a certes une grande importance en logique. XXX L'intention d'universalité n'est-elle pas l'intention propre qui suit au mode abstrait de la première opération, et commande donc la première partie de la logique, consacré à l'étude des propriétés du concept. Mais cette première partie n'est pas indépendante et rentre dans un ensemble plus vaste. Par sa structure même en effet, l'appréhension abstraite est ordonnée au jugement, et avec lui et par lui, au raisonnement; et ces deux nouvelles opérations, ayant un mode propre, ont à l'origine de nouvelles intentions secondes originales. La logique du concept doit donc nécessairement se continuer et se compléter par celle de l'énonciation et du raisonnement. Et comme le raisonnement est le résultat de la dernière opération de l'esprit, la plus humaine et la plus compliquée, celle qui est capable d'engendrer la science, son étude est l'objet principal de l'art logique. Là particulièrement on peut voir en saint Thomas l'un des plus ingénieux théoriciens du procédé logique (1).

Au surplus, il est bien clair que, pour découvrir l'intérêt historique de sa logique, il ne faut pas tant recourir à ses commentaires sur les Sentences et à sa Somme Théologique, qu'à ses commentaires sur le Perihermenias et les Postérieurs Analytiques d'Aristote (2).

I. Les Commentaires d'Aristote. Technique et sources.

Si on compare le commentaire des Postérieurs Analytiques, rédigé probablement à Viterbe, en 1268 (3), à celui du

(1) Dans cette question de l'universel, l'originalité de saint Thomas est de ne pas s'enfermer dans la logique, mais de fonder l'universalité du concept sur l'abstraction, et par là de manifester incessamment les rapports de la logique avec la psychologie et la métaphysique. Cf. *Comm. De anima*, lib. II, l. 12, éd. Pirotta, p. 377-381; *Comm. Met.*, passim, éd. Cathala, nn. 43-48, 444-445, 1570-1605, 1962-1980, 2170-2190, 2482; *De ente et essentia*, c. 3, éd. Roland-Gosselin, p. 23-29; *Comm. in Periherm.*, lib. I, l. 10. Sur la genèse psychologique de l'universel, *Comm. in Post. Anal.*, lib. I, l. 30; l. 42, nn. 7 et 10; lib. II, l. 20.

(2) Renvoyons une fois pour toutes à la *Geschichte der Logik* de Prantl pour l'histoire générale.

(3) D'après Mandonnet, *Chronologie sommaire de la vie et des écrits de saint Thomas*, dans *Rev. sc. ph. th.*, 1920, p. 150; *Bibliographie thomiste*, p. XII.

Perihermenias, composé dans les années qui suivent, c'est-à-dire, au début du second séjour de saint Thomas à Paris, à la demande d'un jeune étudiant de Louvain (1), on n'aperçoit pas de différences notables dans la méthode de composition : dans l'un et dans l'autre s'expriment le même souci d'exégèse littérale, le même effort pour saisir la pensée de l'auteur, l'*intentio auctoris* (2), le même acharnement à en déchiqueter les passages obscurs (3). La manière de diviser le texte, d'en faire ressortir l'ordonnance générale et de marquer le lien qui unit les parties entre elles est à peu près semblable. De même les renvois aux autres écrits d'Aristote, en vue de découvrir le sens de certaines expressions ou d'éluder des contradictions apparentes, sont dans les deux en nombre assez considérable (4).

Cependant, si on en vient à faire le rapprochement de ces deux écrits au point de vue des sources extrinsèques, le contraste est parfait. Dans le commentaire des Postérieurs Analytiques, pas trace de l'utilisation des « expositiones »

(1) Cf. la lettre de dédicace, éd. Léonine, t. I, p. 5 : « Dilecto sibi Praeposito Lovaniensi... in juvenili aetate... ».

(2) « Intentio Aristotelis non est asserere... ». *Perih.*, lib. I, l. 2, n. 11; « Aristoteles... videtur aliud... significare... Cum Aristoteles dicit quod..., non est sic intelligendum ». *Ib.*, l. 5, n. 9; « Sic igitur Aristoteles valde subtiliter manifestavit... ». *Ib.*, l. 8, n. 11; « Sed haec expositio non videtur esse secundum intentionem Aristotelis ». *Ib.*, n. 15; « Ideo autem Aristoteles quatuor ponit et non tria... ». *Ib.*, n. 16; « Et videtur, ex modo loquendi, quod ipse imposuerit... ». *Ib.*, n. 17; « Est autem considerandum quod artificiosissime procedit *Ib.*, n. 21; « Sed hoc non videtur ad propositum pertinere ». *Ib.*, l. 10, n. 20; « Nec hoc videtur ad propositum Aristotelis pertinere ». *Ib.*, n. 21; *Ib.*, n. 19; « Sed manifeste haec est sententia Aristotelis in hoc loco ». *Ib.*, l. 14, n. 8.; « Sed nec hic sensus convenit verbis Aristotelis ». *Perih.*, lib. II, l. 2, n. 8; « Quamvis autem secundum hoc littera Philosophi subtiliter exponatur, tamen videtur esse aliquantulum expositio extorta ». *Ib.*, n. 12; « Simplicior et magis conveniens litterae Aristotelis est expositio Porphyrii ». *Ib.*; « Quibusdam aliis videtur quod possit sustineri et quod signanter Aristoteles nomina in exemplis variaverit ». *Ib.*, n. 1; « Visum est Alexandro quod praedicta littera sit corrupta ». *Ib.* n. 1; « Vel potest legi sic... ». *Post. An.*, lib. I, l. 2, n. 9; « Littera sic ». *Ib.*, l. 6, n. 5; « Non est suus intellectus... ». *Ib.*, l. 36, n. 5; « Haec ratio inducta a Philosopho evidenter probat ». *Ib.*; etc.

(3) Le texte du Perihermenias, en particulier, probablement plus altéré et plus retouché par les éditeurs anciens, renferme de nombreuses obscurités : « Multis obscuritatibus involuto ». *Epist. nuncupatoria.* Déjà Boèce, « in exordio primae editionis in lib. I Periherm. », remarquait la difficulté de cet écrit d'Aristote; et avant lui Ammonius, dans sa préface, avait fortement souligné les énigmes qu'il renfermait, *In Aristotelis De Interpretatione commentarius*, dans les *Commentaria in Aristotelem graeca*, édition de Berlin, vol. IV, pars 5, par A. Busse, Berlin, 1897, *Prooemium*, p. 1.

(4) Dans le Perih., 48, et dans les Post. An., 71.

de quelque commentateur ancien, tandis qu'au cours du Perihermenias figurent les noms de Théophraste, d'Eudème, d'Andronicus de Rhodes, d'Aspasius, de Diodore, d'Herminus, d'Alexandre d'Aphrodise, de Philon, de Porphyre, d'Ammonius, de Jean le Grammairien ou Philopon, de Boèce, et d'un bon nombre d'anonymes, sous l'étiquette du « quidam » d'usage (1). Chose étrange! le nom de Thémistius, qui est généralement associé à celui d'Alexandre d'Aphrodise, n'y apparaît pas (2).

Boèce, dont la « versio » a probablement servi de texte aux deux commentaires que nous étudions (3), est le premier

(1) « Quidam volunt », c'est-à-dire Herminus et autres nommés, *Comm. Perih.*, lib. I, l. 10, n. 20; « Quidam » c'est-à-dire, Herminus, maître d'Alexandre d'Aphrodise, et Aspasius, *Ib.*, l. 2, n. 10; « Alii vero sequentes Porphyrium », c'est-à-dire Boèce et Ammonius, *Ib.*, l. 10, n. 21; « Aliqui », c'est-à-dire Ammonius, *Ib.*, l. 11, n. 9; « Aliqui sunt opinati », c'est-à-dire, Diodore, *Ib.*, l. 14, n. 8; Aliqui... Aliqui stulti... », *Ib.*, n. 16; « Diversimode a diversis expositum est ». *Ib.*, lib. II, l. 2, n. 5; « Aliqui », c'est-à-dire, Syrianus neoplatonicus, *Ib.*, n. 8; « Quibusdam aliis videtur », *Ib.*, n. 15.

(2) Gérard de Crémone († 1187) traduisit de l'arabe les Postérieurs Analytiques, accompagnés du commentaire de Thémistius.

Quant à Alexandre d'Aphrodise : « Dès que Simplicius sera traduit en latin, ce sera donc par le fait même une voie, indirecte sans doute, mais large cependant, par où l'on pourra accéder à la philosophie Alexandrine [d'Alexandre d'Aphr.]. Toutefois, comme nous le verrons bientôt, ce ne sera ni Ammonius ni Simplicius qui feront connaître aux écrivains des XIIe-XIIIe siècles le commentateur d'Aristote, c'est à Thémistius que reviendra une partie de ce rôle ». G. Théry, O. P., *Alexandre d'Aphrodise, Aperçu sur l'influence de sa noétique* (*Bibl. thomiste*, VII), Le Saulchoir [Paris, Vrin], 1926, p. 14. Alexandre est, pour les Grecs, le commentateur par excellence. Cf. ibid.

(3) Cf. M. Grabmann, loc. cit., p. 241. Cependant, il semble possible d'établir que, si saint Thomas s'est servi de la « versio Boethiana », ce n'est qu'après une attentive révision, comme l'attestent :

1° les renvois au texte grec : « In graeco habetur », *Perih.*, lib. I, l. 1, n. 7; « Quod in graeco dicitur », *Ib.*, l. 3, n. 13; « Notandum est quod in graeco habetur... », *Ib.*, l. 5, n. 19; « Vocatur apud graecos... », *Ib.*, l. 8, n. 9; « Et in graeco dicitur », *Ib.*, l. 10, n. 13; « Ut habetur in graeco », *Ib.*, l. 13, n. 7; « Ut in graeco habetur », *Ib.*, lib. II, l. 2, n. 5; « In graeco planius habetur sic », *Post. An.*, lib. I, l. 6, n. 5; « Praedicta tamen verba non habentur in libris graecis », *Ib.*, lib. II, l. 8, n. 3.

2° quelques divergences entre les expressions commentées par saint Thomas et celles qui figurent dans la « versio Boethiana » : « Facit autem mentionem solum de affirmatione et non de negatione », quoique, dans la « versio Boethiana » les deux soient mentionnés, *Perih.*, lib. I, l. 6, n. 3; « Frequentius », que saint Thomas explicite par « In pluribus », lorsque, au lieu de « frequentius » la « versio Boethiana » porte « in plus », *Ib.*, l. 11, n. 8; « Alia littera habet », etc., *Ib.*, lib. II, l. 2, n. 15; lib. I, l. 16, n. 3; l. 23, n. 7; l. 29, n. 2; etc.

Cf. Ch. H. Haskins, *Versions of Aristotle's Posterior Analytics*, dans *Studies in the hist. of med. science*, Cambridge, 1924, p. 223-241.

en liste. Son témoignage est invoqué au sujet de la signification du titre même de l'ouvrage à commenter. « Ce livre est nommé *Perihermenias*, c'est-à-dire : *De l'interprétation*. L'interprétation est, selon Boèce, une émission de voix significative (un mot), qui a par elle-même valeur de signification, qu'elle soit complexe ou incomplexe » (1). Plus loin, sa réplique à ceux qui nient la naturalité des concepts, et partant leur identité chez tous, est rapportée et précisée par saint Thomas (2). Sa propre opinion sur la prédicabilité du nom infini (3), et la relation qu'il fait, dans son commentaire, des opinions de Diodore, de Philon et des Stoïciens sur la nature du possible et du nécessaire (4), ainsi que son exposition de la pensée de Porphyre sur le nombre des propositions dites « de tertio adjacente » et sur leurs rapports (5), sont signalées en quelques mots, ici et là, le long du commentaire de saint Thomas. Ses interprétations de passages obscurs concernant la nature du verbe (6), l'unité et la pluralité de la proposition (7), la division de la proposition énonciative (8), sont jugées sans valeur et recusées.

Après Boèce, vient ANDRONICUS DE RHODES, dont les arguments contre l'authenticité de ce livre d'Aristote sont réfutés (9). Et suivent aussitôt les noms d'ALEXANDRE et de PORPHYRE (9). Les interprétations d'Alexandre sont tantôt rejetées comme manifestement fautives, tantôt considérées comme l'expression fidèle de la pensée d'Aristote et approuvées.

D'après lui, le Stagirite ferait mention du signe écrit dans le but de créer une opposition et de mettre plus en relief son enseignement relatif au signe oral; mais, sur ce

(1) « Dicitur ergo liber iste, qui prae manibus habetur, *Perihermenias*, quasi *De interpretatione*. Dicitur autem interpretatio, secundum Boethium, vox significativa, quae per se aliquid significat, sive sit complexa, sive incomplexa ». Lib. I, l. 1, n. 3.

(2) *Ib.*, l. 2, n. 10.

(3) *Ib.*, l. 4, n. 13.

(4) *Ib.*, l. 14, n. 8.

(5) *Ib.*, lib. II, l. 2, n. 12.

(6) *Ib.*, lib. I, l. 5, n. 9.

(7) *Ib.*, l. 8, n. 14-15.

(8) *Ib.*, n. 21.

(9) *Ib.*, l. 2, n. 6 et 7.

ce point, la version de Porphyre, qui voit dans cette partie du texte la marche naturelle de la pensée de l'auteur, son achèvement, obtient la préférence de saint Thomas (1). De même son enseignement sur la division de la proposition énonciative en affirmative et négative n'a pas l'heur de plaire à notre auteur (2). Et il est encore moins heureux lorsqu'il range le concept d'être parmi les équivoques (3). Cependant saint Thomas semble se rallier à son opinion, qui veut que la définition aristotélicienne de la proposition se rapporte à la proposition en général (4), et il loue sa théorie de la contrariété des propositions indéfinies (5).

Dans ce commentaire du Perihermenias, le nom d'Alexandre s'accompagne presque toujours de celui de PORPHYRE. Sa pensée est sans cesse mise en parallèle avec celle de l'auteur de l'*Isagoge* (6). Une fois, il est noté que leurs interprétations se rencontrent, du moins quant à leur teneur (7), et une autre fois, leurs opinions respectives sont écartées l'une après l'autre (8); tantôt Alexandre a gain sur Porphyre (9), et tantôt celui-ci l'emporte (10), mais s'il est vrai de dire que le nom d'Alexandre est toujours associé à celui de Porphyre, la proposition inverse ne se vérifierait pas, puisque, une fois du moins, l'exégèse de celui-ci est critiquée sans qu'il soit fait mention de celui-là (11).

Le commentateur ancien auquel saint Thomas se réfère le plus souvent au cours du Perihermenias est AMMONIUS. Ses explications sont jugées la plupart du temps conformes, sinon à la lettre, du moins à l'esprit, du texte aristotélicien. Il se rencontre avec Boèce pour étendre la prédicabilité du nom infini à l'être et au non-être (12), et son opinion, concernant l'ordre du texte d'Aristote, prévaut aux yeux de

(1) *Ib.*, l. 2, n. 7.
(2) *Ib.*, l. 8, nn. 5 et 20.
(3) *Ib.*, l. 5, n. 19.
(4) *Ib.*, l. 6, n. 4.
(5) *Ib.*, l. 10, n. 22.
(6) *Ib.*, lib. I, l. 2, n. 7; l. 5, n. 19; l. 6, n. 4; l. 8, n. 21; l. 10, n. 21.
(7) *Ib.*, l. 6, n. 4.
(8) *Ib.*, l. 5, n. 19.
(9) *Ib.*, l. 10, n. 21.
(10) *Ib.*, l. 2, n. 7; l. 8, n. 21.
(11) *Ib.*, l. 2, n. 11.
(12) *Ib.*, l. 4, n. 13.

saint Thomas (1). De même, son explication de la définition du nom est considérée comme objective (2). Ses vues sur le sens de deux passages abstrus, ayant rapport à la proposition énonciative, sont confirmées (3). Son jugement sur le sens du mot contradiction, et sur l'extension de la proposition énonciative, est considéré comme n'étant pas dépourvu de valeur (4).

Mais, comme plusieurs autres commentateurs, il échoue lorsqu'il tente d'expliquer les passages déjà mentionnés, au sujet de Boèce et d'Alexandre. Son exégèse subtile est même qualifiée de quelque peu extorquée : « Quamvis... littera Philosophi subtiliter exponatur, tamen videtur esse aliquantulum extorta » (5).

Enfin bien des « Aliqui » auxquels il fait allusion, sont inconnus, si ce n'est Syrianus, que signale le commentaire de Boèce (6).

Tels sont les commentateurs qui semblent avoir le plus influencé la pensée de saint Thomas. Les autres ne sont cités qu'à l'occasion, d'un mot, et n'ont pas l'air de retenir son attention.

Ce contraste, que nous venons de signaler entre les commentaires de saint Thomas sur deux parties de l'Organon a quelque signification, non seulement pour l'historien des écrits du saint docteur, mais aussi pour l'historien de la logique. Il pose un problème dont la solution apporterait, croyons-nous, quelques éclaircissements sur l'usage que l'on faisait à cette époque des commentaires anciens dans les travaux sur la logique. Car une différence aussi marquée entre deux ouvrages de même caractère donne à croire que, entre-temps, un changement s'est opéré dans les moyens d'information. Comment, en effet, expliquer autrement que saint Thomas, dans son commentaire des Postérieurs Analytiques, composé à peine deux ans avant celui

(1) *Ib.*, n. 16.
(2) *Ib.*, l. 5, n. 3.
(3) *Ib.*, l. 6, n. 4; 8, n. 21.
(4) *Ib.*, l. 9, n. 7; lib. II, l. 2, nn. 8 et 9.
(5) *Ib.*, l. 5, n. 19; lib. II, l. 2, nn. 9-12.
(6) *Ib.*, l. 11, n. 9; lib. II, l. 2, n. 8.

du Perihermenias, ne fasse aucune allusion aux commentateurs anciens ?

On essaiera sans doute d'écarter cette difficulté en disant que, étant à Viterbe, ville de peu d'importance, saint Thomas ne put prendre connaissance de ces écrits, dont on ne disposait que dans les grands centres. Cependant saint Thomas avait déjà séjourné sept ans à Paris, et il nous semble probable que s'il avait eu, pendant ce temps, connaissance des commentaires aussi importants que ceux de Porphyre, de Boèce, d'Alexandre et d'Ammonius, il n'aurait pas dans la suite entrepris le plus considérable des siens, sans se mettre en mesure de les consulter.

Mais quels sont au juste ceux qu'il a utilisés pour son travail sur le Perihermenias ? A-t-il eu sous les yeux les écrits de tous les auteurs dont il fait mention ? Il y a certainement lieu d'en douter. Et voici pourquoi.

Pour peu qu'on y porte attention, on s'aperçoit que l'utilisation que fait saint Thomas des travaux de ses prédécesseurs se réduit à assez peu de choses. Elle est très circonscrite; elle se ramène à quelques points du texte, particulièrement énigmatiques. Il groupe autour d'un mot d'Aristote l'interprétation de deux, de trois, et même de cinq de ces auteurs. Lorsqu'on les considère ainsi réunis autour de quelques difficultés, on voit à quoi se ramène leur apport, et même on se demande si ce rassemblement est bien de saint Thomas, ou s'il ne serait pas plutôt l'œuvre de l'auteur qu'il consulte.

La seconde alternative n'est pas dépourvue de vraisemblance; les commentateurs, se butant à un texte inextricable, ont dû recourir à l'exégèse de leurs confrères, et il a suffi à saint Thomas d'avoir la copie de l'un ou de l'autre d'entre eux.

Comme question de fait, il semble certain que saint Thomas avait à sa disposition le commentaire de Boèce (« editio secunda ») : « Et ideo simplicior et magis conveniens litterae Aristotelis est expositio Porphyrii quam Boethius ponit... L'exposition de Porphyre, dit-il, que Boèce a consignée, est plus simple et plus conforme à la lettre d'Aristote (1) ». Et auparavant : « Est considerandum quod, sicut Boethius

(1) *Comm. Perih.*, lib. II, l. 2, n. 12.

dicit *hic* in Commento, circa possibile et necessarium diversimode aliqui sunt opinati... Il est à considérer que, comme Boèce le dit ici même dans son commentaire », etc. Ces deux textes sont explicites et excluent tout doute.

Dans la partie qu'a commentée saint Thomas, le commentaire de Boèce (« editio secunda ») porte 47 fois le nom d'Alexandre, 29 fois celui de Porphyre (ce qui explique qu'Alexandre et Porphyre vont de pair dans la lettre de saint Thomas), 12 fois celui d'Herminus, 10 fois celui d'Aspasius, 7 fois celui de Syranicus (cui Philoxenus cognomen est), 5 fois celui de Théophraste, 3 fois celui d'Andronicus, 3 fois celui de Diodore, 1 fois ceux d'Albinus, de Themistius, de Vegetius.

Dès le début, Boèce indique ses sources : « Alexander in commentariis suis hac se impulsum causa pronuntiat sumpsisse longissimum expositionis laborem, quod in multis ille a priorum sententiis scriptorum dissideret. Mihi vero major persequendi operis causa est, quod non facile quisquam vel transferendi, vel etiam commentandi continuam sumpserit seriem, nisi quod Vegetius praetextatur priores postremosque analyticos non vertendo Aristotelem latino sermoni tradidit, sed transferendo Themistium, quod qui utrosque legit facile intelligit. Albinus quoque de eisdem rebus scripsisse perhibetur, cujus ego geometricos quidem editos scio, de dialectica vero diu multumque quaesitos reperire non valui » (393 A, 1-14). Boèce avait donc en main le commentaire d'Alexandre. On voit qu'il le consulte souvent. A l'occasion d'une difficulté, le nom d'Alexandre revient trois ou quatre fois.

Saint Thomas disposait-il également de quelque version du commentaire d'Ammonius ? Ou n'en avait-il qu'une copie grecque ? Nous ignorons par quelle voie il accéda à la pensée d'Ammonius, mais les expressions qu'il emploie donnent à croire qu'il consulta directement son commentaire : « In quo quidem, ut Ammonius refert, aliqui Aristoteli contradixerunt... En quoi quelques auteurs, ainsi qu'Ammonius le rapporte, contredirent Aristote... » (1). Et encore : « Et ideo, ut Ammonius dicit, alii aliter exposuerunt... Et c'est pourquoi, comme le dit Ammonius, d'autres inter-

(1) *Ib.*, lib. I, l. 11, n. 9.

prétèrent autrement » (1); enfin : « Et ideo Ammonius ex his, quae in fine I° priorum dicuntur de propositionibus..., alium sensum accipit... Et c'est pourquoi Ammonius, s'appuyant sur ce qui est dit des propositions à la fin du premier livre des Prieurs, s'en tient à un autre sens » (2).

Boèce et Ammonius sont les deux seuls commentateurs que saint Thomas cite à titre de rapporteurs des opinions des autres. Et il n'est pas sans intérêt de noter que dans quelques-unes des leçons où il est fait allusion au texte grec, « ut in graeco habetur » (3), le nom d'Ammonius domine (4).

Saint Thomas eut-il le texte d'Alexandre, de Porphyre ou de quelqu'autre commentateur? Nous n'avons pas de raison de l'affirmer (5). Leurs manières de voir, au sujet des passages indéchiffrables mentionnés plus haut, étaient déjà, pour la plupart, clairement exposées dans le commentaire de Boèce, ainsi que l'atteste l'annotation de l'édition Léonine. Et quant à celles dont on ne trouve pas de traces en Boèce, — elles sont peu nombreuses —, saint Thomas a pu les recueillir dans les commentaires d'Albert le Grand (6), ou d'autres écrivains de son temps.

Voilà pour le côté en quelque sorte extérieur des écrits logiques de saint Thomas.

II. Conception de la logique.

A. La logique science « rationnelle ».

Mais, si l'on pénètre à l'intérieur de ces quatre cents pages de texte, si l'on s'engage dans leur réseau sévère, irrégulier, tortueux, s'ouvrant parfois en larges perspectives, mais pour

(1) *Ib.*, lib. II, l. 2, n. 8.
(2) *Ib.*, n. 9 : « sicut ipse dicit ».
(3) *Ib.*, lib. I, l. 5, n. 19; lib. II, l. 2, n. 5. Cf. supra, p. 64, note 3.
(4) *Ib.*, lib. I, l. 5, nn. 3 et 19; lib. II, l. 2, nn. 8, 9, 10, 11, 12.
(5) Il y a cependant une allusion si précise à Alexandre (« Visum est Alexandro quod praedicta littera sit corrupta », lib. II, l. 2, n. 15) qu'il y aurait lieu de douter, si on n'en trouvait pas la source en Boèce : « Unde Alexander quoque dicit scripturae esse culpam, non philosophi recte dicentis, et emendendam esse scripturam... » 529 A, 1-3.
(6) On fait remonter avant 1256 la composition de son encyclopédie aristotélicienne des sciences.

se resserrer aussitôt et prendre en quelque sorte la forme d'un défilé; si l'on prête attention à l'orientation générale des développements, aux grandes lignes de la pensée, tracées comme des jalons, et créant en ce tout une certaine unité; si l'on s'arrête ensuite à l'analyse de quelques points essentiels, on se rendra compte du travail personnel de saint Thomas, et l'on pourra ainsi présumer la place qu'il tient dans l'histoire de la spéculation logique au moyen âge : ses œuvres représentent un moment, et peut-être pas le moindre, de la formation du concept de logique. Car, dans ses commentaires, cette discipline a pris une forme dont elle ne s'est pas encore départie, et qui semble bien avoir été définitive dans la pensée de l'École.

Mais, si ses écrits constituent un capital dont, souvent à notre insu, nous vivons encore, il n'est même pas besoin d'avoir longtemps enseigné la logique pour se rendre compte qu'un bon nombre des principes et des lois consignés dans les manuels ultérieurs, perdent considérablement de leur signification, si on les isole de ces commentaires dont ils furent détachés. Il en est même qui demeurent inintelligibles tant qu'on ne les replace pas dans leur cadre. Cela même nous est un motif de plus de croire que les écrits de saint Thomas ne peuvent pas être négligés par l'historien des sciences logiques.

Sans doute, pour apprécier leur influence, il faut préalablement se fixer sur leur nature, car si on y voit un simple compte-rendu objectif de l'enseignement d'Aristote, on ne les jugera pas de la même façon que si on considère cet enseignement comme assimilé, repensé, redressé à l'occasion, et souventes fois complété et agencé par le commentateur. Or, à notre avis, il est indiscutable que, d'une façon générale, l'aristotélisme que reflètent les commentaires de saint Thomas est un aristotélisme extrêmement élaboré hors de sa lettre première. A passer par le prisme de son esprit, il s'est notablement développé. Pour ce qui est des deux ouvrages qui nous occupent présentement, il n'y a pas de doute que saint Thomas les a, ici et là, enrichis d'assez longues digressions (1), et que, tout en se souciant d'y traduire la pensée

(1) Ainsi : de la nature de l'interprétation, *Comm. Perih.*, lib. I, l. 1; de la convention dans le langage, *Ib.*, l. 2 et 6;

d'Aristote, il l'a amplifiée par de nombreuses explications, de nombreux développements, et pourvue d'un esprit de synthèse qu'elle ne connaissait pas. La simple confrontation matérielle du texte en dit assez par elle seule, surtout si l'on songe que saint Thomas, tout autant qu'Aristote, n'était guère enclin à la prolixité (1).

Puisque donc on doit concéder qu'il y a dans ces deux écrits de saint Thomas une très grande part de personnalité et même d'originalité, on ne sera pas surpris que nous voulions signaler quelques problèmes logiques où son influence personnelle a été manifestement prépondérante. Nous négligerons, de propos délibéré, les pages si précises qu'il consacre, dans le Perihermenias, à l'étude de l'universel (2); nous passons également sous silence les longs traités qu'il compose sur l'art de définir (3), et celui de démontrer (4). Nous préférons essayer de faire ressortir sa conception, non pas de tel ou tel point, mais de *la science logique elle-même*.

La lecture des premières leçons de ses commentaires nous révèle tout d'abord que saint Thomas fut l'un des meilleurs théoriciens du *procédé* scientifique, du « modus sciendi » (5). Nul, peut-être, n'a mieux que lui décelé la nature des « scientiae logicales », leur ordre, la place qu'y occupe la

de la vérité tant ontologique que formelle, tant de la simple appréhension que du jugement, tant de l'intellect spéculatif que pratique, *Ib.*, l. 3;

de la nature de l'universel, *Ib.*, l. 10;

de la Providence, *Ib.*, l. 14, « quamvis videantur logici negotii modum excedere »;

de la genèse et de l'ordre des sciences qui constituent la « rationalis philosophia », *Comm. Post. An.*, lib. I, l. 1;

du premier connu, *Ib.*, l. 4;

des rapports entre les formes de la causalité et les modes de dire « per se », *Ib.*, l. 10;

de l'unité et de la pluralité des sciences, *Ib.*, l. 41;

de la distinction réelle de l'essence et de l'existence, *Ib.*, lib. II, l. 6;

du rapport des causes entre elles, *Ib.*, l. 8.

(1) 38 pages de l'édition Bekker deviennent 400 de la Léonine, — grâce aussi, il est vrai, aux longues annotations des éditeurs romains.

(2) *Comm. Perih.*, lib. I, l. 10.

(3) *Comm. Post. Anal.*, lib. II, l. 2, 3, 6, 7, 8, 13, 14, 15, 16.

(4) *Comm. Post. Anal.*, lib. I, in extenso.

(5) Cf. *Comm. in Met.*, lib. II, l. 5, éd. Cathala, n. 335; *In Boethium de Trin.*, q. 5, art. 1, ad 2 et 3; q. 6, art. 1, ad 3.

logique proprement dite, son unité, et sa distinction spécifique des autres disciplines qui composent ce groupe.

Le paragraphe liminaire des Postérieurs Analytiques est consacré à la nature des « scientiae logicales ». Les disciplines rationnelles, y est-il dit, ont ceci de commun qu'elles sont toutes « des arts, directifs de l'acte de la raison, moyennant lesquels l'homme, dans l'usage de cette faculté, peut procéder avec ordre, facilité, et sans risque d'errer : Ars quaedam..., quae sit directiva ipsius actus rationis, per quam scilicet homo in ipso actu rationis ordinate, faciliter et sine errore procedat » (1). Cette formule en laquelle les logiciens ont vu la définition stricte de leur science, n'a pas un sens aussi précis et aussi restreint chez saint Thomas. Elle n'est pas donnée à titre de définition, et, en outre, elle ne se rapporte pas exclusivement à la logique. Elle couvre ce groupement d'arts, que les Anciens regardaient comme constituant la philosophie rationnelle : « Omnia autem haec ad *rationalem* philosophiam pertinent » (2).

Obéissant à une ıanière de procéder à laquelle il a souvent recours, saint Thomas essaye de dégager le contenu du concept de logique en en faisant la genèse psychologique, en décrivant par quelles voies on est arrivé à le constituer.

Partant d'un mot des Métaphysiques d'Aristote, à savoir que le genre humain vit d'art et de raisonnements, « Humanum genus arte et rationibus vivit » (3), il note que le Philosophe semble toucher à une caractéristique propre de l'homme, à ce qui le met en marge des autres animaux (4). Les autres animaux en effet sont poussés à leurs actes par un certain instinct naturel, tandis que l'homme dirige son action par le jugement de sa propre raison (5). Les autres animaux possèdent, inscrite en quelque sorte en leurs instincts, la loi de leur activité, tandis que l'homme, par suite de l'indétermination de ses facultés intellectuelles, ne possède, pour ainsi dire, que les premiers principes de son agir. Les autres animaux n'ont qu'à venir en contact

(1) *Comm. Post. Anal.*, lib. I, l. 1, n. 1.

(2) *Ib.*, n. 6.

(3) 980 b, 27-28. Cf. *Post. Anal.*, lib. I, l. 1, n. 1.

(4) « In quo videtur Philosophus tangere quoddam hominis proprium, quo a caeteris animalibus differt ». *Comm. Post. Anal.*, loc. cit.

(5) « Alia enim animalia quodam naturali instinctu ad suos actus aguntur; homo autem rationis judicio in suis actionibus dirigitur ». *Ibid.*

avec le singulier pour que leurs instincts se déclanchent et s'exercent avec une sûreté qui confine à l'infaillibilité, tandis que l'homme, à raison de l'universalité de ses puissances, se trouve désemparé. Ses facultés, organes de l'universel, ne sont pas originairement proportionnées au singulier. Et de là provient, conclut saint Thomas, que divers arts sont mis à contribution en vue de rendre les actes humains faciles et ordonnés. Car l'art, poursuit-il, ne paraît être rien autre chose qu'une certaine ordonnance de la raison, moyennant laquelle les actes humains parviennent à un but déterminé par l'intermédiaire de moyens arrêtés (1).

Ayant posé en principe que l'homme se guide par sa raison, et que pour aider la raison particulière, exposée à s'égarer, il a inventé les arts, sortes de tracés lumineux statuant les moyens infaillibles d'arriver à un but, saint Thomas passe immédiatement, sans transition, au principe suivant : La raison, dit-il, n'a pas seulement le pouvoir de diriger les actes des puissances inférieures, mais elle est aussi directrice de son acte propre. C'est, en effet, le propre de la partie intellective de réfléchir sur elle-même : l'intelligence se perçoit, et la raison a le pouvoir de raisonner son acte propre (2). La raison est souveraine; elle a autorité sur tout ce qui est en l'homme. Elle juge du bien des appétits inférieurs, elle balance les motifs qui ébranlent le vouloir, elle a la faculté de se retourner sur elle-même, de se regarder, de se penser, de raisonner ses propres démarches, d'en saisir la justesse et d'en peser l'efficacité. Elle a donc la ressource de comparer ses actes, de discerner ceux qui ont quelque valeur, d'en détacher en quelque sorte le modelé, le décalque, et de se former la notion du raisonnement impeccable, de l'argumentation type.

Si donc, conclut saint Thomas, la raison, du fait qu'elle peut raisonner sur les actes de la main, du fait qu'elle peut

(1) « Et inde est quod ad actus humanos faciliter et ordinate perficiendos diversae artes deserviunt. Nihil enim aliud ars esse videtur, quam certa ordinatio rationis quomodo per determinata media ad debitum finem actus humani perveniant ». *Ibid.*

(2) « Ratio autem non solum dirigere potest inferiorum partium actus, sed etiam actus sui directiva est. Hoc enim est proprium intellectivae partis, ut in seipsam reflectatur; nam intellectus intelligit seipsum et similiter ratio de suo actu ratiocinari potest ». *Ibid.*

rattacher à des principes les méthodes employées par les ouvriers qui sont naturellement doués d'une grande habileté manuelle, du fait qu'elle peut en vérifier la vérité, la rectitude et la fécondité..., si donc la raison a pu de cette façon donner naissance aux arts mécaniques, à l'aide desquels l'homme exerce avec facilité et ordre les actes qui appartiennent à ce genre d'activité —, pour la même raison, s'affirme la nécessité d'un art qui soit directeur de l'acte même de la raison, c'est-à-dire, qui permette à l'homme, dans l'usage de cette faculté, de procéder avec ordre, facilité et sans péril de s'égarer (1).

L'esprit ayant la capacité de se replier sur lui-même, peut prendre comme objet d'étude ses propres opérations et leurs termes. La psychologie traitera du mécanisme des actes, et la logique des propriétés et de l'ordre des concepts. Sa fonction sera d'étudier la charpente, le squelette des concepts, des énonciations, et des raisonnements. Elle enseignera donc le procédé à suivre pour émettre des actes bons, soit quant à la teneur, soit quant à la tenue. Elle en formulera les lois et les établira. « Logica autem est de operationibus rationis; logica erit... de intentionibus rationis». La logique porte sur les opérations de la raison en tant qu'elles fondent le mode propre de nos concepts et de nos énonciations. Son objet formel n'est pas l'opération de l'esprit, mais les propriétés et les intentions secondes qui affectent l'objet connu, par le fait du mode de cette opération (2). La logique ordonne nos concepts, en vue de mettre à jour une méthode, qui devienne en quelque sorte l'architecture

(1) « Si igitur ex hoc, quod ratio de actu manus ratiocinatur, adinventa est ars aedificatoria vel fabrilis, per quas homo faciliter et ordinate hujusmodii actus exercere potest; eadem ratione ars quaedam necessaria est, quae sit directiva ipsius actus rationis, per quam scilicet homo in ipso actu rationis ordinate, faciliter et sine errore procedat ». *Ibid.*

(2) *Comm. Post. An.*, lib. I, l. 20, n. 5; « Hujusmodi enim intentiones format intellectus, attribuens eas naturae intellectae ». *Comm. Perih.*, lib. I, l. 10, n. 9.

« Ens rationis consequitur *ex modo* intelligendi rem quae est extra animam, et hujusmodi sunt intentiones quas intellectus noster adinvenit... ». *I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3.

« Ens rationis dicitur proprie de *illis intentionibus*, quas ratio adinvenit in rebus *consideratis;* sicut *intentio* generis, speciei et similium, quae quidem non inveniuntur in rerum natura, sed *considerationem rationis consequuntur.* Et hujusmodi, scilicet ens rationis est proprie subjectum logicae ». *Comm. in Met.*, lib. IV, l. 4, éd. Cathala, n. 574; *De Pot.*, q. 7, art. 9.

de la connaissance scientifique (1). Elle sert d'introduction au savoir (2).

On l'appelle « logique », c'est-à-dire la science rationnelle par excellence, par antonomase : « rationalis scientia ». En effet, elle n'est pas seulement rationnelle du fait qu'elle est conforme à la raison, — ce qui est commun à tous les arts —, mais encore du fait qu'elle porte sur l'acte même de la raison, comme sur sa matière propre (3).

Par là, la logique paraît être l'art des arts, « ars artium », puisqu'elle nous dirige dans l'acte même de la raison, lequel est le principe de tous les arts : « Quia in actu rationis nos dirigit, a quo omnes artes procedunt » (4).

Nous pourrions ici, à titre de complément, exposer les vues de notre auteur sur les rapports de la logique avec les concepts d'art et de science, et sur ses qualités, tant comme art que comme science; mais, étant donné que ces considérations n'ont pas de relations directes avec le point de vue que nous avons adopté, nous les omettons, pour nous attacher de préférence à l'ordre qu'il introduit dans l'ensemble de ces disciplines doublement rationnelles.

B. La place de la logique dans les disciplines rationnelles.

Il y a dans les écrits de saint Thomas comme deux ébauches de classification : une première se rapportant à l'ordre des œuvres d'Aristote, une seconde visant à une ordonnance objective des arts logiques.

(1) « Alius est ordo, quem ratio considerando facit in proprio actu, puta cum ordinat conceptus suos ad invicem, et signa conceptuum quae sunt voces significativae ». *Comm. in Eth.*, lib. I, l. 1.

« Oportet quod homo instruatur per quem modum in singulis scientiis sint recipienda ea quae dicuntur... Logica tradit communem modum procedendi in omnibus aliis scientiis ». *Comm. in Met.*, lib. II, l. 5, n. 335; *In Boetium*, q. 5, art. 1, ad 2 et ad 3; q. 6, art. 1, ad 3.

(2) « Quaedam vero ad introductionem in aliis scientiis, sicut scientiae logicales ». *Comm. in Met.*, lib. I. l. 1, n. 32; « Ut introductoriae ad alias artes ». *Ib.*, l. 3, n. 57.

(3) « Et haec est logica, id est rationalis scientia. Quae non solum rationalis est ex hoc, quod est secundum rationem (quod est omnibus artibus commune); sed etiam ex hoc, quod est circa ipsum actum rationis sicut circa propriam materiam ». *Comm. Post. An.*, lib. I, l. 1, n. 2. L'équivalence *rationalis-logica* est littérale, à partir de la traduction : *ratio*-λόγος. Cf. ici-même, l'étude de M. Demers, sur les sens du mot *ratio*, pp. 112-113.

(4) *Comm. Post. An.*, lib. I, l, 1, n. 3.

Il faut, dit-il, en se plaçant au premier point de vue, disposer les parties de la logique selon la diversité des actes de la raison. Or les actes de la raison sont au nombre de trois, dont les deux premiers sont œuvres de la raison en tant qu'elle est d'une certaine manière intellect. Le premier, appelé appréhension des indivisibles ou des incomplexes, consiste à concevoir ce qu'est la chose; il est appelé par certains philosophes (1) « informatio intellectus sive imaginatio per intellectum ». C'est à cette opération de la raison qu'est ordonné l'enseignement qu'Aristote livre dans son traité des Prédicaments. La seconde opération de l'intelligence consiste dans la composition et la division mentales, en lesquelles se trouve la vérité ou l'erreur; et à cet acte se rapporte l'enseignement que propose Aristote dans le livre De l'Interprétation.

Il y a enfin un troisième acte, qui s'accomplit selon le procédé propre de la raison, par lequel nous passons d'une chose à une autre, afin de parvenir à la connaissance de l'inconnu par le moyen de ce qui est connu : les autres livres de la logique ont trait à cet acte (2).

Puis, en guise de justification des redites qui se rencontrent dans les trois catégories ci-dessus mentionnées, saint Thomas fait remarquer qu'on peut considérer les termes à un triple point de vue : d'abord selon qu'ils signifient des notions simples d'une façon *absolue*, et ainsi leur considération ressortit au livre des Prédicaments; ensuite en vertu d'une intervention de la raison, on peut les considérer comme partie de la proposition énonciative, et à ce point de vue ils relèvent du livre De l'Interprétation; on peut enfin les étudier en tant qu'ils s'intègrent dans l'ordre syllogistique, et ainsi ils deviennent l'objet du livre des Prieurs Analytiques (3).

(1) Les Arabes, dit explicitement le *De spiritualibus creaturis*, art. 9, ad 6; et Averroès est nommément désigné, *De Ver*, q. 14, a. 1.

(2) *Comm. Post. An.*, lib. I, l. 1, nn. 3 et 4 : « Cum autem logica dicatur rationalis scientia, necesse est quod ejus consideratio versetur circa ea quae pertinent ad tres praedictas operationes rationis. De his igitur quae pertinent ad primam operationem intellectus, id est de his quae simplici intellectu concipiuntur, determinat Aristoteles in libro Praedicamentorum. De his vero, quae pertinent ad secundam operationem, scilicet de enuntiatione affirmativa et negativa, determinat Philosophus in libro Perihermenias. De his vero quae pertinent ad tertiam operationem determinat in libro Priorum et in consequentibus... ». *Perih.*, lib. I, l. 1, n. 2.

(3) *Comm. Perih.*, lib. I, l. 1, n. 5.

La seconde division vient préciser et compléter la première. Le principe de la classification n'est plus la distinction et l'ordre des opérations de l'esprit, mais les degrés de nécessité et de vérité des différents objets formels qui engendrent des certitudes plus ou moins fermes. L'analyse est faite à la lumière d'une analogie tirée des modes dont la causalité s'exerce dans la nature. Il faut noter, dit saint Thomas, que les actes de la raison sont semblables, sous un certain rapport, « quantum ad aliquid », à ceux de la nature. Car l'art imite la nature dans la mesure du possible. Or dans les actes de la nature on rencontre une triple diversité, une triple gradation. Pour certains d'entre eux, la nature agit sous le coup de la nécessité, de telle façon qu'elle ne puisse être trouvée en défaut. Dans certains autres, la nature suit très fréquemment son cours, quoique cependant elle puisse quelques fois faillir à son acte propre. Dans ce second cas, il doit alors y avoir deux genres d'acte : un premier qui s'effectue dans la plupart des cas, par exemple lorsque de la semence est engendré un animal parfait; et un autre, quand la nature déchoit de ce qui lui convient, ainsi lorsque de la semence est engendré un monstre, par suite de la déficience d'un principe quelconque. Or on rencontre l'application de ces trois degrés d'efficience dans les actes de la raison. Il y a en effet un *procédé*, « processus », de la raison, dans lequel il n'est pas possible qu'un manque, un défaut de vérité s'introduise; et, eu égard à ce procédé de la raison, eu égard à cette méthode, « processum », *la certitude de la science* peut être acquise. (Cette méthode est précisément la logique). Il y a un autre procédé en vertu duquel on arrive au vrai dans la plupart des cas, mais qui ne comporte cependant pas les rigueurs de la nécessité. (Nous le trouverons dans la dialectique, la rhétorique et la poétique). Il y a enfin un troisième procédé selon lequel la raison s'écarte du vrai, par défaut même d'un principe auquel il lui eût fallu soumettre son acte de raisonnement. (C'est la sophistique) (1).

On voit déjà la façon dont saint Thomas, à la suite d'Aristote, organise les disciplines de l'esprit. Mais avant d'expliquer en détail les différences qu'il relève entre chacune

(1) *Comm. Post. An.*, lib. I, l. 1, n. 5.

d'elles, il nous faut dire comment il distingue entre elles dialectique, rhétorique et poétique, quitte à revenir ensuite à la logique du jugement.

Parmi les procédés à l'aide desquels la raison arrive au vrai, « ut in pluribus », mais sans certitude, il en est un premier qui engendre l'opinion ou la foi. L'esprit se rend à l'une des hypothèses contradictoires mises en avant, mais non sans une certaine appréhension de se tromper. C'est la *dialectique* qui engendre cette « fides ».

Il en est un second, moins effectif, qui ne va pas jusqu'à engendrer la foi ou l'opinion, qui cependant incline l'esprit comme par pressentiment (pré-assentiment), « suspicio », qui fait qu'il penche d'un côté plutôt que de l'autre. Cette manière de fléchir la raison relève de la *rhétorique*.

Quelques fois enfin, les puissances inférieures entraînent la raison à se déterminer dans un sens plutôt que dans l'autre, à raison du jeu d'un ensemble de représentations sensibles. L'art qui consiste ainsi à fasciner les puissances de l'individu par l'agencement ingénieux d'images suggestives, prestigieuses, est la *poétique*.

Ainsi, saint Thomas ne fait pas que pénétrer d'ordre la compilation des « arts » rationnels qui, dans la première période du moyen âge, faisaient l'objet principal de la recherche philosophique (Cf. dans la classification des sept arts, le « trivium » : grammaire, rhétorique, dialectique), mais il introduit à l'intérieur même de la logique un agencement serré, qui en fait voir l'unité interne, qui marque le lien intime de ses parties.

La logique est l'art de produire la certitude scientifique. Et étant donné qu'un jugement certain sur les effets, c'est-à-dire une conclusion, ne peut être obtenu que si on a préalablement résolu ce jugement, ou cette conclusion, en ses premiers principes, en ses éléments composants ultimes, il s'ensuit que cette science est résolutive, « resolutoria », *analytique*, ainsi que son nom l'indique. Elle résout, pour ainsi dire, en poussière le tout ordonné, « ordo syllogisticus » (1), qu'est l'œuvre du raisonnement (2). Or la certi-

(1) *Comm. Perih.*, lib. I, l. 1, n. 5.

(2) « Sicut in actibus exterioribus est considerare operationem et operatum, puta aedificationem et aedificatum, ita in operibus rationis est considerare

tude du jugement, que l'on obtient par l'examen analytique, provient soit uniquement de la forme du syllogisme, objet du livre des Prieurs Analytiques, où il est traité simplement du syllogisme, soit, en plus, de la *matière*, comme lorsqu'on se sert de propositions «per se» et nécessaires; et c'est l'objet du livre des Postérieurs Analytiques, où il est traité du syllogisme démonstratif (1).

Et de même que dans les Postérieurs Analytiques on enseigne la « résolution » jusqu'aux premiers principes, « docetur resolutio usque ad prima principia », ainsi dans les Premiers Analytiques on fait la « résolution » à certains premiers éléments simples, ayant rapport à la disposition du syllogisme selon ses modes et ses figures (2).

Dans l'une et l'autre résolution on recherche le bon procédé pour arriver à la vérité, on formule les résultats de ses inquisitions en lois évidentes et certaines, de manière à ce que, établies une fois pour toutes, elles servent de règle et de direction à la recherche scientifique. « De même que l'ouvrier qui fait un couteau, ne fait pas, en exécutant son travail, la règle selon laquelle il agit, mais examine à la lumière de la norme qu'il porte en son esprit si son couteau est bien fait, ainsi celui qui raisonne ne se forme pas la notion de syllogisme en raisonnant, mais examine à la lumière de cette notion si son raisonnement est bien fait » (3).

Étant donné que les modes et les figures du syllogisme, ainsi que les premiers principes sur lesquels il repose, sont des énoncés complexes, il s'ensuit que l'analyse ne touchera à son terme que lorsqu'on aura désarticulé ces complexes. Puisque toute science, dit saint Thomas, fait précéder ses recherches de considérations qui ont rapport à ses principes,

ipsum actum rationis, qui est intelligere et ratiocinari, et aliquid per hujusmodi actum constitutum; quod quidem in speculativa ratione primo quidem est definitio; secundo enuntiatio; tertio, vero syllogismus vel argumentatio ». *Ia IIae* q. 90, a. 1, ad 2; q. 57, a. 3, ad 3; *IIa IIae*, q. 51, a. 2, ad 3.

(1) « Et quia judicium certum de effectibus haberi non potest, nisi resolvendo in prima principia, ideo pars haec Analytica vocatur, idest resolutaria. Certitudo autem judicii, quae per resolutionem habetur, est, vel ex ipsa *forma* syllogismi tantum, et ad hoc ordinatur liber Priorum analyticorum, qui est de syllogismo simpliciter; vel etiam cum hoc ex materia, quia sumuntur propositiones per se et necessariae, et ad hoc ordinatur liber Posteriorum analyticorum, qui est de syllogismo demonstrativo ». *Comm. Post. An.*, lib. I, l. 1, n. 6.

(2) *Comm. Post. An.*, lib. II, l. 4, n. 2.

(3) *Ib.*, l. 5, n. 4.

et puisque les parties des composés sont leurs principes, « partes autem compositorum sunt eorum principia », il faut, en conséquence, que celui qui veut traiter de la proposition énonciative commence par traiter de ses parties (1). Tout de même, celui qui veut traiter du raisonnement doit préalablement étudier ses parties (2).

Les termes peuvent donc être l'objet d'une triple considération. On peut les étudier en eux-mêmes, comme signes de nos conceptions; et on peut les envisager comme parties de l'énonciation, et l'on a le nom et le verbe, ou bien comme éléments du syllogisme, et l'on a proprement la notion de « terme », qui, dans la langue de saint Thomas, a un sens technique, et est réservé au syllogisme. De même l'énonciation peut être considérée en elle-même ou comme principe de raisonnement. Elle est appelée alors proprement « proposition », l'énonciation étant la dénomination propre du jugement. Parmi les termes, saint Thomas distingue ceux qui ont en eux-mêmes une signification, et ceux qui sont seulement des principes de liaison. Les derniers n'intéressent pas directement la logique, car ils sont des signes marquant la relation des parties composantes entre elles : comme les clous, les fiches, les boulons qui ne sont pas des parties du navire, mais leurs conjonctions, leurs liaisons (4).

Et par là apparaît la rigueur de l'unité qui, selon saint Thomas, règne à l'intérieur de la logique proprement dite : il faut pousser la résolution en effet jusqu'aux données de la simple appréhension, car, des trois opérations de l'esprit, la première est ordonnée à la seconde, « prima ordinatur ad secundam », puisqu'il ne saurait y avoir de composition et de division mentales, si ce n'est des notions perçues par la simple appréhension, et la seconde est ordonnée à la troisième, « secundo vero ordinatur ad tertiam », puisque pour acquérir la certitude sur ce qui est inconnu, il faut que nous procédions de vérités connues, auxquelles l'esprit a déjà accordé son assentiment (5).

(1) *Comm. Perih.*, lib. I, l. 1, n. 4.
(2) *Ib.*, n. 8.
(3) « Prout sunt partes enuntiationis..., secundum quod ex eis constituitur ordo syllogisticus ». *Ib.*, n. 5.
(4) « Alia vero sunt magis colligationes partium orationis, significantes habitudines unius ad aliam, quam orationis partes; sicut clavi et alia hujusmodi non sunt partes navis, sed partium navis conjunctiones ». *Ib.*, n. 6. Cf. n. 3.
(5) *Comm. Perih.*, lib. I, l. 1, nn. 1 et 2.

Mais où se révèle encore davantage l'originalité de saint Thomas, c'est dans la manière dont il discrimine la logique de la dialectique. Sans doute Aristote était déjà en possession de quelques critères de distinction; il opposait les Analytiques aux Topiques; il voyait dans les premiers l'art de produire la certitude, et dans les seconds celui d'engendrer la « foi »; mais ces précisions semblent s'être effacées au cours des siècles qui le séparent de saint Thomas. Au début du moyen âge en effet, on ne savait plus, semble-t-il, démêler ce qui ressortissait à la logique et ce qui était du domaine de la dialectique. Les concepts n'étant plus distingués, les méthodes restaient confondues (1).

Aux yeux de saint Thomas au contraire, les principes de distinction entre la logique et la dialectique sont assez nombreux (2).

Premièrement, ainsi que nous l'avons déjà noté, le procédé élaboré par la logique confère aux actes de l'esprit un certain déterminisme, une certaine nécessité : « Est enim aliquis rationis processus necessitatem inducens »; tandis que celui que construit la dialectique n'enchaîne pas aussi étroitement la raison, il ne la guide pas avec autant de sûreté. N'étant efficace que dans la majeure partie des cas, il n'est pas de tout repos : « Est autem alius rationis processus, in quo ut in pluribus verum concluditur, non tamen necessitatem habens » (3).

La seconde différence provient de leur objet propre ou de leur fin intrinsèque. La fin de la logique est l'acte de

(1) Les opinions que rapporte Albert le Grand dans ses œuvres logiques, principalement dans le «Liber De Praedicabilibus», tract. I, et dans le « Liber I Perihermenias », tract. I, témoignent jusqu'à l'évidence de l'enchevêtrement qui existait dans les doctrines logiques de ses contemporains.

(2) Chez saint Thomas, le mot « logique » désigne la plupart du temps l'ensemble des livres qui forment l'Organon d'Aristote. La discrimination qu'il fait est donc entre « Pars demonstrativa » d'une part, et « Dialectica » de l'autre. Cependant, il est à noter : 1° que ses commentaires, tant du Perihermenias (lib. I, l. 1, n. 8; l. 2, n. 3; l. 7, n. 6) que des Post. Anal. portent exclusivement sur la partie démonstrative, qu'il a l'air d'identifier avec le procédé logique; 2° que le mot « logique » est parfois opposé à dialectique (*Comm. Post. An.*, lib. I, l. 2, nn. 5 et 6; *Comm. Met.*, nn. 574-578); 3° que le mot « logique » est employé pour désigner uniquement la partie démonstrative (*Comm. Met.*, n. 335; *In Boetium*, q. 5, art, 1, ad 2 et 3; 4° que jamais le mot « dialectique » ne signifie ce que nous entendons aujourd'hui par le terme « logique ».

(3) *Comm. Post. An.*, lib. I, l. 1, n. 5.

science, le jugement investi de la certitude scientifique : « Judicium... cum certitudine scientiae » (1). Elle n'a pas d'autre utilité, d'autre raison d'être. Le procédé qu'elle établit est littéralement commandé par ce but; les lois qu'elle préconise sont autant de voies qui nous y acheminent (2). Étant donné, dès lors, que la structure interne de la logique consiste en un proportionnement, d'ordre idéal, à l'acte de science, on ne s'étonne plus de voir saint Thomas revenir avec tant d'insistance sur ce point, qu'il s'en sert comme d'un *premier principe*, qu'il y rattache constamment la pensée d'Aristote, qu'il y suspend toutes les parties de son traité des Analytiques (3).

La fin propre du procédé dialectique, est, au contraire, d'engendrer la foi ou l'opinion, « fides vel opinio » (4). Elle discute les sentences opposées, en recherche le fondement, en critique la valeur, en fait voir la probabilité ou l'invraisemblance, et de cette façon elle incline la raison à adhérer à l'une ou l'autre alternative, mais sans cependant la libérer de toute « crainte » d'errer (5). Telle est l'opposition que saint Thomas met sans cesse entre la logique et la dialectique (6).

Il est, entre ces deux sciences, une troisième différence, déjà ébauchée par saint Thomas dans son commentaire des Métaphysiques, longuement et clairement élaborée, par la suite, dans son commentaire des Postérieurs Analytiques, et rappelée à trois reprises dans la seconde et troisième partie de la Somme Théologique (7).

La logique et la dialectique se rattachent à deux ordres

(1) *Ib.*, n. 6.

(2) « Necessitas autem cujuslibet rei ordinatae ad finem ex suo fine sumitur; finis autem demonstrativi syllogismi est acquisitio scientiae; unde si scientia acquiri non potest per syllogismum vel argumentum, nulla esset necessitas demonstrativi syllogismi... ». *Ib.*, n. 8; *Ib.*, nn. 9 et 10.

(3) « Sciendum est quod in omnibus quae sunt propter finem, definitio, quae est per causam finalem, est ratio definitionis quae est per causam materialem, et medium probans ipsam ». Etc. *Ib.*, l. 4, nn. 2 à 10; l. 37, n. 5; l. 38, n. 4; etc., etc.

(4) *Comm. Post. An.*, lib. I, l. 1, n. 6.

(5) *Ibid.*

(6) *Ib.*, l. 5, n. 4; l. 8, n. 5; l. 13, n. 7; l. 15, n. 7; l. 20, nn. 5 et 6; l. 21, n. 3; l. 27, n. 7; l. 31, n. 4, etc. Et à une époque antérieure : *Comm. Met.* lib. IV, l. 4, éd. Cathala, n. 574-578; *IIa IIae*, q. 48, art. 1.

(7) *Comm. Met.*, loc. cit., n. 574 in fine; *Post. An.*, lib. I, l. 1, n. 6; *Ia IIae*, q. 57, art. 6, ad 3; *IIa IIae*, q. 51, art. 4, ad 2; *IIIa*, q. 9, art. 3, ad 2.

différents (1). Elles interviennent toutes deux pour diriger l'acte de la raison, mais dans des démarches tout-à-fait distinctes, et même opposées. Leurs tendances, leur esprit sont donc complètement divers.

La logique en effet, est ordonnée à diriger le raisonnement dans la voie du jugement, « in via judicii »; elle guide l'esprit dans les démarches qu'il entreprend pour arriver à une conclusion universelle, scientifique, « accipitur cognitio alicujus universalis conclusi » (2). Elle est donc, dans son esprit même, « judicativa » (3). La dialectique, au contraire, est une science « tentativa » (4). Elle guide la raison dans ses tentatives, dans ses essais de débrouiller le maquis des opinions de toutes sortes, entassées autour d'un problème. Par conséquent, elle se cantonne dans le travail *d'approche*, « inquisitio autem nondum est per propria principia » (5). Elle se rattache à l'ordre d'inquisition, de découverte, « dicitur inventiva » (6). Elle est ordonnée à causer dans l'esprit un certain assentiment, une disposition à la recherche proprement scientifique. Elle met le sujet en état de préparation immédiate, elle l'introduit dans la voie qui se termine à la science : « Dispositio... sicut via ducens ad perfectionem... Opinio ex syllogismo dialectico causata, est via ad scientiam... » (7).

La seconde et la troisième distinction que nous venons de mentionner sont la source et le principe explicatif de plusieurs autres. Et d'abord, du point de vue de l'efficacité, la logique est beaucoup plus effective, « majoris virtutis est » : elle produit la connaissance certaine, la science; tandis que la dialectique, appuyant ses inférences sur des probabilités, ne sort pas du domaine de l'opinion (8). En second lieu, la logique, qui trace la voie à la vérité, s'en tient à une seule position, celle qui est conforme à la nature

(1) Ces deux ordres sont déjà parfaitement distingués dans *Ia*, q. 79, art. 8, mais cette distinction n'est pas encore appliquée à dialectique et logique.

(2) *Comm. Post. An.*, lib. I, l. 1, n. 11.

(3) *Ib.*, n. 6.

(4) *Comm. Met.*, loc. cit., n. 574.

(5) *Ia IIae*, q. 57, art. 6, ad 3.

(6) *Comm. Post. An.*, lib. I, l. 1, n. 6; « Secundum viam inquisitionis vel inventionis », *Ia*, q. 79, art. 8; « Dialectica, quae est inquisitiva..., demonstratio autem, quae est indicativa », *IIa IIae*, q. 51, art. 4, ad 2.

(7) *IIIa*, q. 9, art. 3, ad 2.

(8) *Comm. Met.*, lib. IV, l. 4, éd. Cathala, n. 474.

des choses, alors que la dialectique, au contraire, recense toutes les opinions, même les plus *contradictoires*. Ayant comme fin de les discuter, d'en faire jaillir une probabilité, il est nécessaire qu'elle les prenne toutes pour point de départ (1). Cependant, elle accorde préférence à celles qui sont patronnées par le grand nombre ou par ceux qui ont la réputation d'être sages, car elles ont par le fait plus de garanties de probabilité (2).

Mais la différence foncière entre la dialectique et la logique, qui rend compte de toutes les autres, est que l'une procède des principes propres, tandis que l'autre procède des principes communs. La logique apprend à faire dépendre toutes les déductions de propositions « per se », propres et immédiates (3). Elle enseigne à étayer la conviction scientifique sur le principe propre de chaque chose. Les preuves qu'elle utilise pour établir une vérité sont donc uniques et infaillibles, comme la nature même, et elles varient avec chaque objet; les preuves dialectiques au contraire sont multiples pour une seule vérité, et elles s'appliquent indifféremment à des objets divers (4).

(1) « Ponit differentiam inter dialecticam propositionem et demonstrativam, dicens quod cum propositio accipiat alteram partem enuntiationis, dialectica indifferenter accipit quamcumque harum. Habet enim viam ad utramque partem contradictionis, eo quod ex probabilibus procedit. Unde etiam et in proponendo accipit utramlibet partem contradictionis et quaerendo proponit. Demonstrativa autem propositio accipit alteram partem determinate, quia nunquam habet demonstrator viam, nisi ad verum demonstrandum. Unde etiam semper proponendo accipit veram partem contradictionis ». *Comm. Post. An.*, lib. I, l. 5, n. 4.

« Contraria enim pertinent... ad dialecticam ». *Ib.*, l. 15, n. 7. « Dialecticus enim non procedit ex aliquibus principiis demonstrativis, neque assumit alteram partem contradictionis tantum, sed se habet ad utramque ... ». *Ib.*, l. 20, n. 6.

(2) « Probabilia autem dicuntur, quae sunt magis nota vel sapientibus vel pluribus ». *Ib.*, l. 8, n. 5; l. 31, n. 4.

(3) *Comm. Post. An.*, lib. I, l. 1, n. 6; l. 4, n. 11 sq.; l. 5, 6, 9, 10, 11, 13, 14, 16, 17, 18.

(4) « Usus demonstrativae consistit in utendo *principiis rerum*, de quibus est demonstratio, quae ad scientiae reales pertinet, non utendo intentionibus logicis ». *Comm. Met.*, n. lib. IV, l. 4, éd. Cathala, 577.

« Judicium de unaquaeque re fit per propria principia ejus, inquisitio autem nondum est per propria principia ejus, quia his habitis non esset opus inquisitione, sed jam res esset inventa... ». *I*[a] *II*[ae], q. 57, art. 6, ad 3.

« Judicium debet sumi ex principiis rei, inquisitio autem fit etiam per communia. Unde etiam in speculativis dialectica, quae est inquisitiva, procedit ex communibus; demonstrativa autem, quae est judicativa, procedit ex propriis ». *II*[a] *II*[ae], q. 51, art. 4, ad 2.

Sans doute la logique étudie les notions communes de syllogisme, de proposition, de sujet et de prédicat, de genre et d'espèce comme objets, puisqu'elle traite de la structure logique du savoir, mais dans ses argumentations, elle ne se sert jamais de ces notions communes (1). Il en va tout autrement de la dialectique. Examinant les opinions proposées au sujet d'un point en litige, elle les critique tant au point de vue de la forme que de la matière; si elles pèchent par manque de logique, par défaut de forme, le dialecticien en fera voir l'inconséquence en faisant appel à ses notions logiques; et ainsi il argumentera « ex intentionibus rationis » (2). Passant ensuite au contenu de l'argumentation, il pourra en discuter soit les principes, soit la conclusion, en les comparant à des notions générales de tout repos. Le dialecticien fait surtout fond sur des axiomes et des raisonnements de sens commun. Il argumente de vérités préscientifiques, des grandes lignes de la réalité, à la portée du vulgaire : « ex communibus ». C'est ce qui fait dire à saint Thomas que le savant n'enquête que sur les conclusions, tandis que le dialecticien vérifie même les principes (3). Et il va jusqu'à concéder au dialecticien, dans certains cas, la liberté de tourner dans le cercle vicieux (4).

Si l'on considère donc la dialectique en elle-même, comme un ensemble de règles et de méthodes rigoureusement ordonnées, elle mérite, comme la logique, le nom de science. Mais si on l'envisage au contraire dans son application aux sciences, comme le procédé qui ne dépasse pas l'ordre des probabilités, elle déchoit du caractère de science, quoique, même appliquée, elle conserve une certaine autonomie et représente une construction à part. La logique, au contraire, lorsqu'elle est mise en usage, ne se distingue des sciences réelles que d'une distinction modale. Elle n'est pas quelque

(1) « Considerat enim logica, sicut subjecta (objets), syllogismum, enunciationem, praedicatum, aut aliquid hujusmodi. Pars autem logicae, quae demonstrativa est, etsi circa communes intentiones versetur docendo, tamen usus demonstrativae scientiae non est in procedendo ex his communibus intentionibus ad aliquid ostendendum de rebus, quae sunt subjecta aliarum scientiarum » *Comm. Post. An.*, lib. I, l. 20, n. 5; *Comm. Met.*, n. 335, 574, 577.

(2) *Comm. Post. An.*, lib. I, l. 20, n. 5; l. 27, n. 7; *Comm. Met.*, n. 574, 577.

(3) *Comm. Post. An.*, lib. I, l. 21, n. 3.

(4) *Ib.*, l. 8, n. 5.

chose à part, mais la structure même, la mise en acte du procédé des sciences réelles (1).

De toutes les différences que nous venons de signaler, il semble ressortir clairement que la logique, la logique propre, la logique au sens plénier du mot, la logique qui est vraiment l'instrument et le *procédé* du savoir, est celle que saint Thomas décore du titre de « pars judicativa » ou de « pars demonstrativa ». Elle est la science logique *principale*. Quant à la dialectique, nous pourrions dire, empruntant un vocabulaire dont se sert saint Thomas pour exprimer les relations entre les vertus, dans la seconde partie de la Somme théologique, qu'elle joue par rapport à la logique le rôle d'une *partie potentielle*. Toutes les fonctions qu'il lui assigne sont celles qu'il attribue généralement à la partie potentielle. D'ailleurs, si ici, comme toujours, il s'ingénie à envelopper sa propre pensée sous la terminologie traditionnelle, il l'a cependant laissée percer dans la Somme théologique, à double reprise, lorsqu'il met la dialectique en comparaison avec une partie *potentielle* ou extensive de la prudence (2).

III. La doctrine du Perihermenias.

Cette brève exposition des lignes générales du commentaire de saint Thomas suffit à mettre en évidence le fait qu'il a conçu la logique comme la recherche du procédé scientifique. La rhétorique, la poétique et la sophistique, que ses

(1) « Dialectica enim potest considerari secundum quod est docens, et secundum quod est utens. Secundum quidem quod est docens, habet considerationem de istis intentionibus, instituens modum, quo per eas procedi possit ad conclusiones in singulis scientiis probabiliter ostendendas; et hoc *demonstrative* facit, et secundum hoc est scientia. Utens vero est secundum quod modo adjuncto utitur ad concludendum aliquid probabiliter in singulis scientiis et sic recedit a modo scientiae... Sed in hac parte logicae quae dicitur demonstrativa, solum doctrina pertinet ad logicam, usus vero ad philosophiam et ad alias particulares scientias quae sunt de rebus naturae. Et hoc ideo, quia usus demonstrativae consistit in utendo principiis rerum, de quibus fit demonstratio, quae ad scientias reales pertinet, non utendo intentionibus logicis. Et sic apparet, quod quaedam partes logicae habent ipsam scientiam et doctrinam et usum, sicut dialectica tentativa...; quaedam autem doctrinam et non usum, sicut demonstrativa ». *Comm. Met.*, lib. IV, l. 4, éd. Cathala, nn. 576-577; *I^a II^ae*, q. 57, art. 6, ad 3.

(2) *I^a II^ae*, q. 57, art. 6, ad 3; *II^a II^ae*, q. 51, art. 4, ad 2.

prédécesseurs rangeaient sous le concept de logique, sont complètement laissées dans l'ombre. N'ayant pas de rapports avec la connaissance scientifique stricte, elles ne l'intéressent pas. La dialectique, dont la fonction est de déblayer le terrain, de préparer les voies à la science, est reléguée au second plan, réduite au rôle de science auxiliaire de la logique : « Inventio non semper est cum certitudine. Unde de his, quae incerta sunt, judicium requiritur, ad hoc quod certitudo habetur » (1). Le travail de la dialectique étant à son terme, il faut ensuite faire appel à la logique, qui est « judicativa », si l'on veut obtenir une certitude scientifique (2). Et lorsque les termes du problème sont déjà clairement posés, on n'a que faire des services de la dialectique : « His habitis non esset opus inquisitione » (3); tandis que la logique demeure toujours indispensable, puisqu'elle fournit le squelette même du traité scientifique.

Nous voudrions maintenant, par le relevé de quelques-unes des nombreuses réflexions dont saint Thomas parsème son commentaire, faire voir comment, tout au long de ces deux ouvrages, il poursuit la même idée, il recherche la vraie méthode scientifique. Dans son Commentaire des Postérieurs Analytiques, cela est trop apparent pour qu'il soit nécessaire de nous y attarder. Nous insisterons donc davantage sur le commentaire du Perihermenias où les intentions du Commentateur sont plus discrètement exprimées.

A. Le terme.

Le commentaire du Perihermenias est consacré à l'étude de l'énonciation. Le terme n'y est pas étudié pour lui-même, mais en tant qu'il est un élément de l'énonciation. Ce livre lui-même est ordonné aux Analytiques, dont l'objet est le raisonnement, considéré dans sa matière et sa forme.

(1) *Comm. Post. An.*, lib. I, l. 1, n. 6.

(2) On remarque comment saint Thomas, à la suite d'Aristote d'ailleurs, insiste beaucoup plus sur le caractère rigoureux (« processus necessitatem inducens », *Comm. Post. An.*, lib. I, l. 1, n. 5; « cum certitudine scientiae », *Ib.*, n. 6) que sur le caractère universel de la science (« cognitio alicujus universalis conclusi », *Ib.*, n. 11). Cf. *Comm. Post. An.*, lib. I, l. 9, 10, 11, 13, 14, 16, 37, 38, 41, 42, 44; *Comm. Perih.*, lib. I, l. 10, 13, 14, 15.

(3) *Ia IIae*, q 57, art. 6, ad 3.

Il est curieux de constater que les manuels de logique qui commencent à bâtir leurs traités sous l'angle des concepts, abandonnent complètement leur point de vue à l'endroit précis où ils rejoignent le commentaire de saint Thomas, pour ne plus s'en tenir, dans la suite, qu'à l'aspect du terme oral et de la proposition.

Ce point de vue du terme est essentiel à l'intelligence de la doctrine thomiste, puisque c'est l'identité du terme qui donne lieu à l'univocité, à l'équivocité, et à l'analogie. Et, outre que nous ne croyons pas possible d'élaborer une théorie de l'analogie sans faire appel à la communication de plusieurs notions dans un même terme, il est certain que, comme question de fait, toutes les considérations de saint Thomas sur ce thème ont leur point de départ dans le fait du langage, dans le fait de l'extension d'un même nom à plusieurs choses qui ont entre elles quelque rapport (1).

Quoique le Perihermenias ait été, déjà dans la pensée d'Aristote, destiné à compléter les Analytiques, il est incontestable que saint Thomas a fort accentué la liaison qui réunissait ces deux ouvrages. C'est ce qui ressort clairement de la lecture de son commentaire.

L'argumentation logique doit partir de *prémisses vraies*, puisqu'elle est ordonnée à produire l'adhésion scientifique. Or, c'est précisément de par leur aptitude à signifier le vrai que saint Thomas définira l'énonciation. C'est en cette aptitude qu'il fait consister leur élément spécifique, c'est à cause d'elle qu'il leur donne accès dans les cadres de la logique. Elle devient le critère au moyen duquel il discerne ce qu'il faut accueillir ou rejeter. « Ce livre, dit-il, est appelé Perihermenias, c'est-à-dire De l'interprétation... Or celui-là paraît interpréter, qui expose que quelque chose est *vrai ou faux*. D'où il suit que seule la proposition énonciative, dans laquelle se rencontrent le vrai et le faux, est appelée interprétation... Ce livre est donc intitulé de l'interprétation, comme si l'on disait « de la proposition énonciative », dans laquelle se trouvent le vrai et le faux » (2).

(1) Cf. toute la question « de divinis nominibus », *I^a Pars*, q. 13; q. 16, a. 1. « Consuetum est quod nomina a sui prima impositione detorqueantur ad alia significanda », *II^a II^ae*, q. 57, art. 1, ad 1.

(2) « Dicitur ergo liber iste, qui prae manibus habetur, Perihermenias,

Si l'on s'en tenait aux apparences, on pourrait croire que, au sentiment de saint Thomas, il n'y a que les propositions énonciatives à être des signes impliquant le vrai, et que les termes n'interviennent en logique qu'à la faveur de celles-là, dont ils fournissent le matériel : « Il est à considérer, dit-il, comme nous l'avons noté au commencement (1), qu'il y a une double opération de l'intelligence, ainsi que le rapporte le troisième livre du *De Anima* (2). Dans l'une d'elles on ne trouve pas le vrai et le faux, tandis que dans l'autre on le trouve... Et puisque les locutions significatives, « voces significativae », sont créées pour exprimer les concepts de l'intelligence, il suit que, pour que le signe soit conforme au signifié, il est nécessaire que parmi les locutions significatives, « vocum significativarum », il en soit pareillement quelques-unes qui signifient sans le vrai et le faux, et d'autres en impliquant le vrai et le faux » (3). Cependant, comme le concept de vérité est analogique, et comprend de multiples acceptions(4), saint Thomas pourra, sans se contredire, parler, à quelques paragraphes de distance, de la vérité de la simple appréhension, et de celle du terme qui en est le signe sensible. Car, dit-il, les différences existant entre les actes de l'esprit se prolongent dans les signes qui en sont l'expression au dehors, de telle façon que ceux-ci ne sont pas seulement la réplique de ce qui est dans l'esprit, mais de vrais *effets*

quasi De interpretatione... Ille enim interpretari videtur, qui exponit aliquid esse verum vel falsum. Et ideo sola oratio enuntiativa, in qua verum vel falsum invenitur, interpretatio vocatur... Intitulatur ergo liber iste De interpretatione, ac si diceretur De enuntiativa oratione, in qua verum vel falsum invenitur ». *Comm. Perih.*, lib. I, l. 1, n. 3.

(1) *Ib.*, l. 1, n. 1.

(2) Cap. 6; comm. de saint Thomas, lec. 11.

(3) « Est ergo considerandum quod, sicut in principio dictum est, duplex est operatio intellectus, ut traditur in III De Anima; in quarum una non invenitur verum et falsum, in altera autem invenitur. Et hoc est quod dicit quod in anima aliquoties est intellectus sine vero et falso, aliquoties autem ex necessitate habet alterum horum. Et quia voces significativae formantur ad exprimendas conceptiones intellectus, ideo ad hoc quod signum conformetur signato, necesse est quod etiam vocum significativarum similiter quaedam significent sine vero et falso, quaedam autem cum vero et falso ». *Comm. Perih.*, lib. I. l. 3, n. 2.

On a remarqué sans doute, dans les textes cités plus haut, que saint Thomas dit tantôt qu'il y a trois opérations de l'intelligence, tantôt qu'il y a en a deux, selon que le mot intelligence comprend la raison ou s'y oppose.

(4) *Ia Pars.*, q. 16, art. 1.

d'une *cause* qu'ils imitent, « sed etiam ex causa quam imitantur effectus » (1).

Sans doute la vérité au sens propre et vital du mot, la vérité connue et pensée comme objet, ne peut exister que dans l'acte de jugement. L'intelligence, en effet, a en son pouvoir non seulement de se rendre conforme au vrai, mais de prendre conscience de cette conformité et de la contempler comme objet : « Intellectus autem potest hujusmodi habitudinem conformitatis cognoscere; et ideo solus intellectus potest cognoscere veritatem ». D'où le Philosophe dit au livre sixième des Métaphysiques que la vérité est dans l'esprit seulement, comme dans celui qui connaît la vérité; car connaître ce rapport de conformité, n'est pas autre chose que *juger* qu'il en est ou qu'il n'en est pas ainsi dans la réalité : ce qui est « composer » et « diviser »; et de là l'on voit que l'intelligence ne connaît pas la vérité, si ce n'est en composant et en divisant par son jugement : « Cognoscere autem praedictam conformitatis habitudinem nihil est aliud quam judicare ita esse in re vel non esse : quod est componere et dividere; et ideo intellectus non cognoscit veritatem, nisi componendo vel dividendo per suum judicium ». Ce jugement, s'il est en harmonie avec la réalité, sera vrai : l'intelligence juge être ce qui est et ne pas être ce qui n'est pas; mais lorsqu'il est en désaccord avec la réalité, il est faux : l'intelligence juge ne pas être ce qui est, et être ce qui n'est pas.

D'où il ressort que la vérité et la fausseté, connues et affirmées, n'ont pas d'existence, si ce n'est dans l'acte qui a pour objet de composer et diviser. Et puisque les mots sont les signes des conceptions de l'esprit, telle locution est vraie qui est le signe d'un esprit vrai, telle autre sera fausse qui sera le signe d'un esprit faux : « Et quia voces sunt signa intellectuum, erit vox vera quae significat verum intellectum, falsa autem quae significat falsum intellectum » (2). D'où l'on voit que les locutions complexes, signifiant la composition et la division, telles que les propositions, sont les signes de la vérité au sens vital et formel du mot. Sans doute, elles ne contiennent pas en elles-mêmes

(1) *Comm. Perih.*, lib. I, l. 3, n. 1.
(2) *Comm. Perih.*, lib. I, l. 3, n. 9.

cette vérité, qui est la perfection propre de l'esprit, mais elles en sont le signe.

Le terme simple, incomplexe, n'impliquera donc pas dans sa signification la vérité au sens propre du mot; il est signe en effet de nos concepts, non de nos jugements. Cependant, on peut d'une certaine façon parler de la vérité de nos concepts.

En effet, selon saint Thomas, « la vérité se réalise en quelque chose de deux façons : premièrement, comme dans *ce qui est vrai*, sicut in eo quod est verum; deuxièmement comme dans celui qui affirme et connaît le vrai. Or la vérité, c'est-à-dire la vérité de ce qui est vrai, se trouve tant dans les éléments simples que dans les complexes : invenitur autem veritas sicut in eo quod est verum tam in simplicibus, quam in compositis; mais la vérité, connue et affirmée, n'a lieu que selon la composition et la division » (1). Et plus loin, il poursuit ainsi : « Et de même qu'une chose est dite vraie par comparaison à sa mesure, ainsi du sens et de l'intelligence dont la mesure est la chose extérieure. D'où le sens est dit vrai, quand par sa représentation il est rendu conforme à la chose existant en dehors de l'âme; par là l'on comprend que la sensation du sensible propre soit vraie. Et de cette façon aussi, l'intelligence appréhendant le « quod quid est », sans composition ni division, est toujours vraie » (2).

Après avoir précisé qu'il est nécessaire que tout ce qui est dit vrai, le soit en vertu d'une relation à l'intelligence, dont le bien approprié est le vrai, il conclut que les termes impliquent une certaine vérité, car ils disent à l'intelligence le rapport du signe au signifié : « Comparantur ad intellectum voces quidem sicut signa » (3). Toutefois ils diffèrent des énonciations en ce qu'elles sont des signes de la vérité

(1) *Comm. Perih.*, lib. I, l. 3, n. 6.

(2) *Ib.*, n. 9. Ces formules ne dépassent en rien, sinon celles du *De Veritate*, du moins celles de la Somme Théologique. Dès ses premières années d'enseignement, saint Thomas en était arrivé sur ce point à la précision définitive. Cf. *De Ver.*, q. 1, art. 1, 2, 3, 9, 11, 12; *I*a *Pars*, q.16, passim : « Intellectus autem conformitatem sui ad rem intelligibilem cognoscere potest; sed tamen non apprehendit eam, secundum quod cognoscit de aliquo quod quid est... Et ideo bene invenitur quod sensus est verus de aliqua re, vel intellectus cognoscendo quod quid est; sed non quod cognoscat, aut dicat verum. *Et similiter est de vocibus incomplexis...* ». Art. 2; cf. q. 85, art. 5, 6, 7.

(3) *Comm. Perih.*, lib. I, l. 3, n. 7.

formelle, tandis qu'eux ne font qu'exprimer la vérité transcendentale : ils sont plus le signe de ce qui est vrai, que celui de la vérité.

Les termes cependant peuvent être considérés comme éléments de l'énonciation; de ce point de vue ils sont aptes à signifier la vérité et ils sont étudiés dans le Perihermenias. Tous ceux qui n'ont pas directement cette aptitude, les prépositions, les conjonctions, les adverbes, les mots qui traduisent les sentiments, l'émotivité de l'âme, ses impressions sensibles, « ordinantur ad exprimendum affectum », ne sont pas l'affaire du logicien (1). Par contre, le nom et le verbe, qui signifient immédiatement les conceptions de l'intelligence, et médiatement la substance des choses, ou l'action et la passion qui en émanent, tombent sous son rayonnement (2).

Passant ensuite à la signification de ces vocables, saint Thomas s'exprime ainsi : « Parce que la logique est ordonnée à acquérir la connaissance de la réalité, la signification des mots, laquelle est le prolongement immédiat des conceptions de l'esprit, constitue l'objet principal de ses considérations : Quia logica ordinatur ad cognitionem de rebus sumendam, significatio vocum, quae est immediata ipsis conceptionibus intellectus, pertinet ad principalem considerationem ipsius » (3). Cette signification est-elle naturelle ? Non. Car les émissions de voix qui ont une signification naturelle, tels les éclats du rire, les lamentations, les cris de terreur, les murmures de colère, trahissent des états sensibles qui ont une liaison nécessaire avec le temps et le lieu. Elles sont donc impropres à traduire la teneur de la pensée, qui dépasse le temps et le lieu, « quae abstrahit ab hic et nunc » (4). En outre les « voces » qui signifient par nature, tels les gémissements des malades, sont les mêmes chez tous les

(1) *Ib.*, l. 1, nn. 3 et 6.

(2) « Significatio vocum refertur ad conceptionem intellectus, secundum quod oritur a rebus per modum cujusdam impressionis vel passionis ». *Ib.*, l. 2, n. 6; « Nomina et verba, quae sunt in voce, sunt signa eorum quae sunt in anima... ». *Ib.*, n. 7; « Primo determinat de nomine, quod significat rei substantiam (lect. 4); secundo, determinat de verbo, quod significat actionem vel passionem procedentem a re (lect. 5)... ». *Ib.*, l. 4, n. 1; « Nomen vel verbum significat simplicem intellectum ». *Ib.*, l. 6, n. 2.

(3) *Comm. Perih.*, lib. I, l. 2, n. 3.

(4) *Ib.*, l. 1, n. 3; l. 2, nn. 2, 5, 8; l. 4, n. 12.

peuples; ce qui n'a pas lieu pour les termes du langage (1). Les mots qui relèvent de la logique sont donc des créations de l'usage, de la convention, de l' « art ». Saint Thomas prend ainsi, à plusieurs reprises, position contre Platon, qui voyait dans le langage, des signes « naturels » de la pensée (2).

L'analyse de la nature du terme logique nous apprend qu'il est constitué à la manière des œuvres d'art. Le matériel en est fourni par la nature : les émissions de voix (3); le modelé des sons, leur taille, leur ciselure, se pratiquent au moyen d'un instrument qui est également naturel : la faculté de l'articulation, « virtus interpretativa utitur gutture et aliis instrumentis naturalibus ad faciendum orationem » (4); mais tout ce matériel reçoit une signification, qui en est comme la forme : « Significatio est quasi forma nominis » (5). Elle vient, elle, de l'artifice humain, et est le résultat du travail de la raison : « Secundum institutionem humanae rationis et voluntatis... Sicut et omnia artificialia causantur ex humana voluntate et ratione» (6). La signification se loge dans le son articulé qui lui sert de véhicule, de la

(1) *Ib.*, l. 2, n. 8.

(2) « Primo enim, ponit quoddam signum, quo manifestatur quod nec voces nec litterae naturaliter significant. Ea enim, quae naturaliter significant, sunt eadem apud omnes. Significatio autem litterarum et vocum, de quibus nunc agimus, non est eadem apud omnes. Sed hoc quidem apud nullos unquam dubitatum fuit quantum ad litteras : quarum non solum ratio significandi est ex impositione, sed etiam ipsarum formatio fit per artem. Voces autem naturaliter formantur : unde et apud quosdam dubitatum fuit, utrum naturaliter significent. Sed Aristoteles hic determinat ex similitudine litterarum, quae sicut non sunt eaedem apud omnes, ita nec voces. Unde manifeste relinquitur quod sicut nec litterae, ita nec voces naturaliter significant, sed ex institutione humana. Voces autem illae, quae naturaliter significant, sicut gemitus infirmorum et alia hujusmodi, sunt eaedem apud omnes ». *Ib.*, 2, nn. 8, 9, 10, 11; l. 4, nn. 6, 11, 12; l. 6, nn. 7 et 8. — Platon (*Cratyle*, 435d) voit dans les noms les représentations mêmes des essences des choses; les comprendre, c'est comprendre les choses. Ce réalisme est la base philosophique du procédé étymologique courant au moyen âge, qui hors de là ne serait plus qu'inintelligible fantaisie. Saint Thomas, qui bien souvent utilise de pareilles recettes d'école, n'en fait pas moins ici la critique, à partir des principes anti-réalistes d'Aristote.

(3) « Vox est quoddam naturale... Assumitur ad constitutionem orationis, sicut res naturales ad constitutionem artificialium ». *Comm. Perih.*, l. 1, n. 9.

(4) *Ib.*, l. 6, n. 8.

(5) *Ib.*, l. 4, n. 8.

(6) *Ibid.*

même manière que l'idée de l'artiste s'incruste dans une matière, en laquelle elle se traduit (1).

Saint Thomas semble voir dans ce caractère artificiel du terme un des facteurs qui le conditionnent dans son rôle scientifique. Étant formé sous la direction de la raison, il est plus apte à servir de réplique aux conceptions intemporelles de l'intelligence, à rendre la vie de la pensée transférable : « Proprium vocis significativae est quod generet aliquem intellectum in animo audientis » (2). Ce qui est naturel, au contraire, est nécessairement individué, nécessairement sensible, nécessairement soumis à l'espace et au temps (3). C'est pourquoi dans son commentaire, il met toujours les signes « naturels » en relation avec des états sensibles, des états qui dépendent de la complexion animale (4), tandis que les signes « artificiels » sont sous le contrôle de la raison et peuvent servir à traduire ses concepts. « Il faut savoir dit-il, que si l'on n'attribue pas la vertu interprétative à la puissance motrice, mais à la raison, il s'ensuit qu'elle n'est pas une vertu naturelle, mais qu'elle est *au-dessus de toute nature corporelle*, car l'intelligence n'est pas l'acte d'un corps, ainsi qu'il est prouvé au troisième livre du *De anima* (5). C'est la raison même qui meut la puissance motrice corporelle à accomplir des œuvres d'art. Au surplus c'est la raison qui se servira, dans la suite, de ces produits artificiels à titre d'instruments... » (6).

Ainsi peut-on rencontrer, au cours des cinq leçons qu'il consacre au terme proprement logique, nombre de passages qui ont leur explication dans le suivant : « Maintenant il s'agit des termes (de vocibus significativis) dont la signification est d'institution humaine; et donc il faut entendre l'expres-

(1) « (Significatio) advenit rei naturali sicut materiae, ut forma lecti ligno... » *Ib.*, l. 2, n. 4, l. 4, nn. 4 et 5.

(2) *Ib.*, l. 5, n. 16.

(3) *Ib.*, l. 2, nn. 2 et 8; l. 4, n. 11.

(4) *Ib.*, l. 1, n. 3; l. 2, nn. 2, 5, 8; l. 4, nn. 11 et 12.

(5) Cf. *Comm. De Anima*, lib. III, l. 12.

(6) « Sciendum tamen quod, si virtutem interpretativam non attribuamus virtuti motivae, sed rationi; sic non est virtus naturalis, sed supra omnem naturam corpoream : quia intellectus non est actus alicujus, corporis sicut probatur in III De Anima. Ipsa autem ratio est, quae movet virtutem corporalem motivam ad opera artificialia, quibus etiam ut instrumentis utitur ratio : non sunt autem instrumenta alicujus virtutis corporalis ». *Comm. Perih.*, lib. I, l. 6, n. 8.

sion « modifications de l'âme, passiones animae », dans le sens de conceptions de l'esprit, lesquelles sont, selon Aristote, immédiatement signifiées par les noms, les verbes et les propositions. Il n'est pas possible, en effet, que ces derniers signifient immédiatement les choses, ainsi que cela ressort de leur mode de signifier. Le substantif « homme », par exemple, signifie la nature humaine en tant qu'elle fait abstraction des singuliers. D'où il ne peut pas se faire que ce susbtantif signifie immédiatement un homme singulier. C'est pourquoi les Platoniciens tinrent qu'il signifiait l'idée séparée (archétype) d'homme. Mais puisque, selon la position d'Aristote, l'homme (hoc) à l'état d'abstraction, ne subsiste pas dans la réalité, mais seulement dans l'intelligence, ce philosophe fut forcé de dire que les termes signifient immédiatement les conceptions de l'intelligence, et, à travers celles-ci, la réalité » (1).

Ces quelques observations que saint Thomas laisse tomber au cours de son commentaire, au sujet du terme, sont vraiment significatives. A travers elles, percent ses propres idées sur la nature de la logique. Concevant cette science comme l'étude du procédé scientifique, il élague toutes les « voces » qui n'ont pas de rapport direct avec l'intelligence et la vérité, il note que la contexture même du terme l'adapte à sa fonction de véhicule des perceptions intelligibles, laissant assez clairement entendre que, selon lui, la nature du terme logique est d'être le signe du concept et de la vérité.

(1) « Sed nunc sermo est de vocibus significativis ex institutione humana; et ideo oportet passiones animae hic intelligere intellectus conceptiones, quae nomina et verba et orationes significant immediate, secundum sententiam Aristotelis. Non enim potest esse quod significent immediate ipsas res, ut ex ipso modo significandi apparet : significat enim hoc nomen *homo* naturam humanam in abstractione a singularibus. Unde non potest esse quod significet immediate hominem singularem; unde Platonici posuerunt quod significaret ipsam *ideam* hominis separatam. Sed quia hoc secundum suam abstractionem non subsistit realiter secundum sententiam Aristotelis, sed est in solo intellectu; ideo necesse fuit Aristoteli dicere quod voces *significant intellectus conceptiones immediate et eis mediantibus res* ». *Comm. Perih.*, lib. I, l. 2, n. 5.

« Hic dividuntur res secundum quod significantur per nomina... Nomina non significant res nisi mediante intellectu; et ideo oportet quod divisio ista rerum accipiatur secundum quod res cadunt in intellectu ». *Ib.*, l. 10, n. 4.

B. La proposition.

Si, des leçons qui se rapportent principalement au terme, l'on passe à celles qui traitent de la proposition logique, le but que poursuit saint Thomas devient tout à fait manifeste.

Et d'abord il fait remarquer que la signification de la proposition diffère spécifiquement de celle du terme : « La signification de la proposition, dit-il, diffère de la signification du nom et du verbe, car le nom ou le verbe signifie une perception simple, tandis que la proposition signifie un objet composé » (1). Et dans la leçon suivante, consacrée à la définition de la proposition, il fait précéder son commentaire d'un préambule qui rappelle un passage du commentaire des Postérieurs Analytiques, passage qui éclaire singulièrement la définition aristotélicienne de la démonstration, et qui se lit comme suit : « Il faut savoir que dans toutes les choses *qui sont pour une fin*, la définition qui est par la cause finale est la raison explicative de celle qui est par la cause matérielle et le medium qui la prouve. Il faut en effet que la maison soit faite de pierres et de bois pour cette raison qu'elle est un abri qui nous protège du froid et de la chaleur. Ainsi donc Aristote donne ici deux définitions de la démonstration, dont l'une est prise de la fin de la démonstration, qui est l'acte de science, et de cette première il conclut à une autre, qui se tient du côté de la matière de la démonstration » (2). Dans la leçon qui nous occupe présentement, il nous introduit au texte d'Aristote en ces termes : « Il faut considérer que la proposition, quoiqu'elle ne soit pas l'instrument de quelque faculté opérant naturellement, est

(1) « Significatio orationis differt a significatione nominis et verbi, quia nomen vel verbum significat simplicem intellectum, oratio vero significat intellectum compositum ». *Comm. Perih.* lib.I, lec.6, n.2; « Sed quia duplex est significatio vocis, una quae refertur ad intellectum compositum, alia quae refertur ad intellectum simplicem; prima significatio competit orationi, secunda non competit orationi, sed parti orationis ». *Ib.*, n. 3.

(2) « Sciendum est quod in omnibus *quae sunt propter finem*, definitio quae est per causem finalem, est ratio definitionis, quae est per causam materialem, et medium probans ipsam : propter hoc enim oportet ut domus fiat ex lapidibus et lignis, quia est operimentum protegens nos a frigore et aestu. Sic igitur Aristoteles de demonstratione dat hic duas definitiones : quarum una sumitur a fine demonstrationis, *qui est scire;* et ex hoc concluditur altera, quae sumitur a materia demonstrationis ». *Comm. Post. An.*, lib. I, l. 4, n. 2.

cependant l'instrument de la raison, ainsi qu'il a été dit plus haut (1). Or *il faut définir tout instrument par sa fin*, laquelle consiste dans l'usage de l'instrument. Mais l'usage de la proposition, comme d'ailleurs de toute « vox significativa », est de signifier la conception de l'intelligence, comme il a été dit plus haut (2). Or il y a deux opérations de l'intelligence, dont l'une ne contient pas la vérité et l'erreur, tandis que l'autre contient le vrai et le faux. Et de là, (Aristote) *définit la proposition énonciative de par la signication du vrai et du faux* » (3).

A l'occasion des quelques mots par lesquels Aristote écarte toute autre forme de proposition que celle de l'énonciative (4), saint Thomas expose une très belle division de l' « oratio » en général. Il oppose d'abord l' « oratio » imparfaite à la parfaite, et divise celle-ci en cinq espèces. Aristote « fait voir, dit-il, par cette définition, que la proposition énonciative diffère des autres propositions. Et d'abord, pour ce qui est des propositions imparfaites, il est manifeste qu'elles ne signifient pas le vrai et le faux, car, comme elles n'engendrent pas un sens parfait dans l'âme de l'auditeur, il est clair qu'elles n'expriment pas parfaitement le jugement de la raison, dans lequel consiste le vrai ou le faux. Cela étant dit, il faut savoir que les propositions parfaites, dont le sens est complet, se partagent en cinq espèces, « quinque sunt species », à savoir l'Enonciative, la Déprécative, l'Impérative, l'Interrogative et la Vocative... De toutes ces propositions, l'énonciative est la seule dans laquelle se rencontre le vrai ou le faux, car elle seule signifie absolument le concept de l'intelligence dans lequel réside le vrai ou le faux ».

(1) *Comm. Perih.*, lib. I, l. 6, n. 8.

(2) *Ib.*, l. 2, n. 5.

(3) « Considerandum est quod oratio quamvis non sit instrumentum alicujus virtutis naturaliter operantis, est tamen instrumentum rationis, ut supra dictum est. Omne autem instrumentum oportet definiri ex suo fine, qui est usus instrumenti : usus autem orationis, sicut et omnis vocis significativae est significare conceptionem intellectus, ut supra dictum est : duae autem sunt operationes intellectus, in quarum una non invenitur veritas et falsitas, in alia autem invenitur verum vel falsum. Et ideo orationem enuntiativam definit ex significatione veri et falsi ». *Ib.*, l. 7, n. 2.

(4) « Deprecatio oratio quidem est, sed neque vera neque falsa. Caeterae igitur relinquantur : rhetoricae enim vel poeticae convenientior est consideratio. Enuntiativa vero praesentis speculationis est ». Version de l'éd. Léon., lect. septima.

« Mais parce que l'intelligence ou la raison ne fait pas seulement que concevoir en elle-même la vérité des choses, et qu'elle a aussi comme fonction de diriger et d'ordonner les autres êtres selon son concept, il suit qu'il était nécessaire que, de même que la proposition énonciative sert de signe au concept de l'esprit, ainsi il y eut également d'autres propositions signifiant l'ordre de la raison, selon laquelle les êtres extérieurs sont dirigés. Or un homme est dirigé par la raison d'un autre en trois cas : premièrement, accorder l'attention de l'esprit, et à cela sert la proposition vocative; deuxièmement, répondre oralement, et à cela est ordonnée la proposition interrogative ; troisièmement exécuter une œuvre, et à cela est consacrée, par rapport aux inférieurs, la proposition impérative, et, par rapport aux supérieurs, la proposition déprécative à laquelle se ramène l'optative, car à l'endroit de son supérieur, l'homme n'a pas de force motrice, « non habet vim motivam », si ce n'est celle qui vient de l'expression de son désir ».

« Puisque donc ces quatre espèces de proposition ne signifient pas le concept de l'intelligence en lequel est le vrai et le faux, mais un certain ordre conséquent à ce concept, il s'ensuit qu'on ne trouve le vrai et le faux dans aucune d'elles; mais seulement dans l'énonciative qui signifie ce que l'esprit conçoit des choses. Par conséquent, toutes les formes de propositions dans lesquelles se trouvent le vrai et le faux sont contenues sous l'énonciative : « omnes modi orationum, in quibus invenitur verum et falsum, sub enunciatione continentur » (1).

On voit par cette longue citation le soin qu'apporte saint Thomas à écarter tout ce qui ne soutient pas de rapport immédiat avec le procédé scientifique : « Aliae quatuor orationis species sunt relinquendae, quantum pertinet ad praesentim intentionem : quia earum considera-tio convenientior est rhetoricae vel poeticae scientiae » (2). Des cinq espèces de propositions énumérées, quatre sont à laisser de côté. Leur étude appartient à la rhétorique et à la poétique. Et si l'énonciative doit seule retenir notre attention, « enunciativa oratio praesentis considerationis

(1) *Comm. Perih.*, lib. I, l. 7, nn. 4 et 5.
(2) *Comm. Perih.*, lib. I, l. 7, n. 6.

est » (ibid.), c'est que ce livre, dit saint Thomas, est directement ordonné à la science démonstrative, en laquelle la raison est forcée à adhérer au vrai par des arguments qui sont tirés des propriétés des choses : « ex his quae sunt propria rei » (ibid). (On reconnaît la formule soulignée plus haut). C'est pourquoi, poursuit-il, celui qui démontre ne se sert que de propositions énonciatives, signifiant les choses, non pas en elles-mêmes, mais pour autant que leur vérité est dans l'âme : « Significantibus res secundum quod earum veritas est in anima ». Tous les types de proposition, venons-nous de lire en saint Thomas, dans lesquels se trouvent le vrai et le faux, sont compris sous l'énonciative. Par conséquent, les leçons suivantes étudieront les modes possibles de classification et d'opposition des propositions énonciatives. Là encore, saint Thomas introduit des éléments de clarté que ne connaissait pas le texte grec.

Nous ne citons que deux exemples. La proposition étant essentiellement un signe, « dicitur autem in enuntiatione esse verum vel falsum, sicut in *signo* intellectus veri vel falsi » (1), son unité se discernera de par l'unité de sa signification, et l'unité de sa signification dépend, non pas de l'unité du nom, ou du signe, mais de l'unité du signifié : « Enuntiatio est judicanda una non ex unitate nominis, sed ex unitate significati, etiam si sint plura nomina quae unum significent » (2). Et comme l'on peut objecter que la proposition composée, c'est-à-dire la proposition qui résulte de deux propositions simples unies par une conjonction, est également une, tout en ayant une double signification, saint Thomas résout cette difficulté en rappelant qu'on peut concevoir trois modes de réalisation de la proposition énonciative. Certaines propositions sont absolument unes, car elles signifient quelque chose d'un : « quaedam est simpliciter una, in quantum unum significat »; d'autres sont à la fois absolument multiples, puisqu'elles signifient plusieurs choses, et relativement unes, par le fait qu'elles sont unies par une conjonction : « quaedam est simpliciter plures, in quantum plura significat, sed est una secundum quid, in quantum est con-

(1) *Ib.*, n. 3.

(2) *Ib.*, l. 8, n. 15; « Enuntiatio una est, quae unum de uno significat... Non sufficit identitas nominis cum diversitate rei, quae facit aequivocationem ». *Ib.*, l. 9, n. 8.

junctione una »; d'autres enfin sont absolument multiples, car elles ne signifient pas quelque chose d'un et ne sont pas reliées par quelque conjonction : « Quaedam sunt simpliciter plures, quae neque significant unum, neque conjunctione aliqua uniuntur » (1). On peut voir quels progrès marque le commentaire de saint Thomas.

Le second exemple a trait à la division de la proposition énonciative. « Il est à noter, dit saint Thomas, que le Philosophe a antérieurement signalé trois formes de division de la proposition énonciative, dont la première se prend de son *unité*, selon qu'elle est une absolument ou une en vertu d'une conjonction : la seconde de sa *qualité*, selon qu'elle est affirmative ou négative; la troisième de sa *quantité*, selon qu'elle est universelle, particulière, indéfinie et singulière ».

« Il touche ici à une quatrième espèce de division, prise du *temps*. Car certaines propositions énonciatives se rapportent au présent, certaines au passé, certaines au futur... On peut encore concevoir une cinquième division de la proposition énonciative en se plaçant du point de vue de *la matière*. Cette division s'obtient en considérant le rapport du prédicat au sujet; car si le prédicat appartient « per se » au sujet, la proposition est dite *en matière nécessaire* ou *naturelle*... Si par contre le prédicat répugne au sujet, l'exclut de son contenu, la proposition est dite en matière impossible ou incompatible... Si enfin le prédicat se comporte vis-à-vis du sujet d'une façon médiane, de telle façon qu'il ne convienne ni ne répugne « per se » au sujet, la proposition énonciative est dite *en matière possible* ou *contingente* » (2).

On voit, par la teneur même du texte, ce que saint Thomas ajoute à la classification aristotélicienne de la proposition. Non seulement il complète l'énumération des types de division, non seulement il pousse jusqu'au bout la pensée du Stagirite : « Tangitur autem hic quarta divisio... Potest autem accipi quinta divisio » (ibid.), mais il introduit même en chacune de ces divisions, le principe, le fondement selon lequel elle se fait : « secundum *unitatem*, *qualitatem*, *quantitatem*, *tempus*, *materiam* » (ibid.). Il va jusqu'à rattacher

(1) *Ib.* n. 16.
(2) *Ib.*. l. 13, nn. 2 et 3.

quelques-unes de ces formes de division aux types généraux de la division. Ainsi, dit-il, « la première division de la proposition énonciative est en ceci que l'une possède l'unité absolue tandis que l'autre est une à raison d'une conjonction. Et cette division est celle des analogues, qui a lieu dans les choses où l'attribution se fait « secundum prius et posterius ». Ainsi l'un se partage « secundum prius » en ce qui est simple, et « per posterius » en ce qui est composé. (C'est-à-dire que l'unité se dit en tout premier lieu et essentiellement de ce qui est simple, et par dérivation, par participation, de ce qui est composé). La seconde division de la proposition se fait par affirmative et négative. Cette forme de division se rattache à celle du genre en ses espèces, car elle se fait selon la différence du prédicat, auquel se rapporte la négation : le prédicat en effet est la partie formelle, « pars formalis », de la proposition énonciative. Et donc, cette division se prend de la qualité de la proposition, mais *de la qualité essentielle*, car la différence ici désigne le « quale quid ». La troisième division provient de la diversité du sujet, qui est attribuable à plusieurs ou à un seul. Et de là on dit que cette division se fait de par la quantité, *car la quantité est conséquente à la matière* » (1). En effet, si le prédicat joue le rôle de forme, le sujet doit être assimilé à la matière.

Ces réflexions, qu'une lecture plus étendue des commentaires logiques pourrait multiplier facilement, nous montrent non seulement la perspicacité avec laquelle saint Thomas a analysé le texte d'Aristote, mais aussi l'originalité avec laquelle il a développé la doctrine même du Stagyrite. C'est donc à bon droit qu'on soulignera l'influence de saint Thomas dans l'histoire de la logique, selon le type aristotélicien qui commande ici sans conteste le développement de la spéculation philosophique au moyen âge.

(1) *Ib.*, l. 10, n. 10.

Ottawa. L. LACHANCE, O. P.

LES DIVERS SENS DU MOT « RATIO »

AU MOYEN AGE

Autour d'un texte de Maître Ferrier de Catalogne (1275)

Il n'est peut-être pas de mots qui dans la langue philosophique du moyen âge occidental, présentent une complexité de signification égale à celle du mot *ratio*. L'ordre idéal de l'esprit et l'ordre réel des choses semblent en lui se rencontrer et ramener sur lui, comme en un carrefour de commune concentration, toute la lumière intelligible que la pensée grecque avait enclose dans le mot λόγος, et toutes les richesses spirituelles qu'avait accumulées la subtile analyse de l'augustinisme chrétien.

Avant même d'entrer dans l'étude de ces courants doctrinaux, l'examen purement littéraire du vocabulaire fournit déjà maints indices de cette complexité, lorsqu'on voit confluer à l'entrée du XIIIe siècle, sous cette même étiquette verbale, des concepts et des termes fournis tour à tour par la langue de Boèce, par les traductions arabo-latines, puis gréco-latines d'Aristote, par les textes des grammairiens, voire des mathématiciens, par les descriptions des mystiques, par le vocabulaire technique des dialecticiens, par le style commercial, sans parler des expressions de la Vulgate latine.

Ainsi se compose une manière de lieu commun du langage et de la pensée, où tous les maîtres, philosophes ou théologiens en premier, se rencontrent, délimitant, découpant, construisant, avec tout ce matériel, un concept dont la compréhension et l'extension sont extrêmement variables, en reflet de leurs très variables conceptions de la vie de l'esprit ou de la réalité des choses.

On comprend qu'une telle densité spirituelle, après des croisements si disparates, ait engendré quelque confusion, ou du moins ait amené ces penseurs, pour satisfaire leurs exigences de clarté, à relever attentivement les significations variées d'un vocable si précieux. Tel est le sens des « Multipliciter dicitur ratio... », que nous trouvons de-ci de-là dans leurs écrits; et ces classifications ne sont certes pas subtils amusements de dialecticiens, mais analyses profondes exigées à la fois par la complexité du réel et par la mobilité du langage.

Il semblerait que ce soit chez les maîtres de toute première ligne, les Albert, les Bonaventure et les Thomas d'Aquin, qu'il faille aller pour voir des résultats de ce travail. En réalité, en une telle matière, les « bons élèves » sont meilleurs témoins : esprits clairs, méthodiques, dociles à l'usage, qui fait loi en grammaire, en grammaire philosophique comme en toute autre, ils nous donnent plus facilement un inventaire méthodique des concepts créés par leurs maîtres. Ces maîtres, eux, connaissant certes toute cette matière mobile des mots, l'exploitent en profondeur; mais tout leur travail est au service d'une construction où leur génie personnel ne traite que comme simples matériaux des expressions qui avant eux avaient leur architecture propre. Un saint Thomas redressa aussi vigoureusement que discrètement, pour exprimer l'unité del'esprit humain, le vocabulaire de la *ratio* augustinienne, tout imprégné d'un dualisme psychologique auquel répugnait l'aristotélisme du Docteur Angélique. A nous en tenir aux textes où s'inscrit un tel redressement, nous courrions le risque de ne plus voir l'originalité et l'autonomie des vocables ainsi réemployés.

Adressons-nous donc à un « bon élève », un élève de saint Thomas, Ferrier de Catalogne, maître à l'Université de Paris, qui dans une dispute quodlibétique soutenue à Pâques 1275, un an après la mort de saint Thomas, dût, pour répondre à une question sur la nature de la raison humaine, fournir un exact inventaire des sens du mot *ratio*, nous dirions aujourd'hui : l'article *ratio* d'un dictionnaire philosophique.

Prenant occasion de son texte, que nous éditerons à la fin de cette note, nous présenterons en le situant dans un ensemble un peu plus étendu et en l'enrichissant de quelques

autres citations, une analyse ordonnée de ce terme philosophique. Si modeste qu'il soit, un tel travail est extrêmement utile pour l'exacte interprétation des textes; et il nous garantit en outre contre le facile danger de bloquer artificiellement, sous un mot apparemment connu, des significations où s'expriment en réalité des orientations spirituelles et des valeurs systématiques très différentes, de contenu et de portée.

L'attention donnée au sens des mots est la condition indispensable d'une authentique pénétration des idées. Banale observation, qui traduit en vérité une loi psychologique fondamentale, et manifeste le service que peut rendre au philosophe le plus modeste des lexicographes.

Certes, une étude approfondie non seulement des divers sens de ce mot, mais de l'historique de ses multiples significations, poussée selon leur genèse même, eût apporté beaucoup plus de lumière et d'utilité pratique. Mais l'étendue de la matière étudiée et le caractère restreint d'une simple note nous obligent à remettre un tel travail.

La question qui avait été posée à Maître Ferrier limitait déjà à une famille déterminée de significations son analyse sémantique : celle où s'exprime la psychologie des facultés intellectuelles de l'esprit. C'est aussi à elle que nous nous attacherons. Il est cependant indispensable, pour éclaircir cette signification même, d'évoquer au moins les autres catégories mentales qui utilisent notre mot *ratio*. Naturellement, nous ne procéderons pas *a priori*, par une analyse que nous mènerions selon nos idées à nous; mais nous prendrons incessamment appui sur quelques textes des auteurs du temps, là où eux-mêmes ont poursuivi à leur manière leur analyse de notre vocable.

Nous noterons à cet effet les divers sens donnés par saint Thomas. S'il n'a pas énuméré dans un inventaire bref et précis, les différentes réalités qu'il voulait faire passer sous ce mot, il n'en reste pas moins vrai que chez lui le mot *ratio* a une très grande élasticité. Cela tient sans doute à la loi inhérente au développement même des concepts, loi selon laquelle ils s'enrichissent de significations au fur et à mesure qu'ils se précisent; mais cela tient aussi au caractère synthétique de sa pensée. Il a recueilli le vocabulaire philosophique après les transformations que lui avaient fait subir des

courants de pensée d'esprit différent; il est donc à prévoir que les mots vont prendre dans son œuvre des sens très variés.

Comme d'autre part, notre Ferrier a été à l'école même de saint Thomas et parle sa langue pour suivre sa pensée, on ne fera que renforcer l'analyse du disciple en rappelant la doctrine du maître.

I. Classification générale.

Quand on parle de « raison », observait déjà saint Augustin, il importe de bien savoir ce que l'on met sous ce mot et de fixer ses diverses définitions. Et il amorçait alors, à l'intérieur de sa propre noétique, un premier classement analytique : faculté, acte, objet (1). Que s'il s'agit de la langue et de la technique de l'École, l'observation vaut doublement, car en elle confluent systèmes et mentalités diverses, chargés eux-mêmes d'un lourd passé de spéculation.

Pour ordonner entre elles ces significations et fonder historiquement notre exposition, nous utiliserons un texte où saint Thomas a lui-même éprouvé le besoin de classer les diverses acceptions de *ratio*. Renvoyant donc au *Thomas-Lexicon* de Schütz pour un inventaire étendu de la langue de saint Thomas (2), qui n'a pas à être fait ici, nous nous en tiendrons aux lignes sémantiques générales, à leurs relations et à leurs origines, afin d'arriver au sens psychologique de faculté.

Voici le texte de saint Thomas, emprunté à son commentaire du *De divinis nominibus* de Denys :

Ex nomine autem rationis quatuor intelliguntur. Primo *quidem dicitur esse quaedam cognoscitiva virtus*... Alio

(1) « Incumbendum omnibus ratiocinandi viribus vides, ut ratio qui sit et quoties definiri possit sciatur... Ratio est aspectus animi, quo per seipsum, non per corpus, verum intuetur; aut ipsa veri contemplatio, aut ipsum verum quod contemplatur. Primum illud in animo esse nemo ambigit : de secundo et tertio quaeri potest; sed et secundum sine animo esse non potest ». S. Augustin, *De Immortalitate Animae*, c. 6; P. L., 32, col. 1025-1026.

(2) L. Schütz, *Thomas-Lexicon*, 2[e] édit., Paderborn, Schöningh, 1895, ad verbum *Ratio*, pp. 679-690. Analyse précieuse mais très matérielle, procédant par juxtaposition, et sans référence à la coordination historique ou systématique des concepts.

modo *ponitur pro causa, ut cum dicitur : Qua ratione haec fecisti? id est qua de causa...* Tertio modo *dicitur ratio etiam computatio, sicut habetur, Matth. XVIII* [*v.* 23], *quod* « *rationem coepit ponere cum servis suis...* » Quarto modo *dicitur ratio aliquid simplex abstractum a multis, sicut dicitur ratio hominis, id est quod per considerationem abstrahitur a singularibus, ad hominum naturam pertinens* (1).

Computatio — Causa — Aliquid simplex abstractum a multis — Virtus cognoscitiva, tels sont les quatre principaux plans dans lesquels viennent se grouper et se développer les significations multiples que la pensée médiévale fait tenir sous le mot *ratio*.

Le premier classement vient principalement, dans le vocabulaire médiéval, de la littérature biblique, et se rattache à l'idée commerciale d'échange, de compte, de rapport d'administration (2). Aussi son influence sur le style technique de la philosophie et de la théologie est-elle évidemment restreinte. Il suffit dès lors d'en faire mention.

Le sens causal mérite du philosophe une attention plus spéciale. Car ici le terme *ratio* va devenir le point de jonction dans l'expression et la dénomination de plusieurs causalités. En lui viennent se rencontrer en effet soit la causalité efficiente d'ordre ontologique, soit celle qui s'exerce dans le plan purement psychologique; et à ce point de vue psychologique, il désigne à la fois l'action des agents extérieurs sur nos puissances intellectuelles, et l'influence de ces dernières l'une sur l'autre. Alors il se gorge littéralement de significations, il embrasse dans son extension une infinité de phénomènes.

Les « raisons séminales » de saint Augustin se rattachent au premier de ces ordres, et *ratio* dans cette expression nous réfère à une réalité objective. Le grand Docteur appelle « raisons séminales » (3) ou « raisons causales », ces vertus

(1) *De div. hom.* cap. 7, lect. 5. (*Opuscula* Ed. Lethielleux, t. II, p. 537).

(2) *Matth.*, c. 12, v. 38; *Rom.* c. 14, v. 12 : « ...de universo orbis vobis *ratio* reddenda est ».

(3) « ...Eorum quasi rationes seminales habent ». *De Genesi ad litt.*, L. 9,

actives et passives des êtres qui sont les principes de leur génération et de leur mouvement naturels, ces germes latents qui contiennent toutes les choses que la suite des temps voit se développer, ces principes stables, déterminants, qui donnent à tel être de produire en tant que cause tel ou tel effet déterminé (1).

Cette terminologie devait avoir une longue postérité : la tradition augustinienne, imprégnant plus ou moins tous les courants philosophiques du moyen âge, implantera à jamais cette expression dans la langue de l'École (2). Il faudra toute l'habileté de saint Thomas pour faire passer sous le couvert de l'autorité d'Augustin et sous sa propre terminologie, des idées puisées dans l'aristotélisme le plus authentique : « Et ideo convenienter Augustinus omnes virtutes activas et passivas quae sunt principia generationum et motuum naturalium *seminales rationes* vocat » (3).

Pour Augustin ces raisons séminales comportent pour ainsi dire un commencement d'acte; sa philosophie en effet ne connaissait pas la distinction fondamentale de puissance et acte, procurée au moyen âge par le retour d'Aristote. Saint Thomas, imbu des principes du Stagirite, ne verra dans les raisons séminales qu'une pure puissance à agir, qu'une simple potentialité à l'action. C'est le cas des vertus originairement « conférées aux individus créés dans l'œuvre des six jours, afin que d'eux, comme d'une semence, soient

c. 17; P. L. t. 34, 406. «Omnium rerum quae corporaliter visibiliterque nascuntur, oculta quaedam semina in istis corporeis mundi hujus elementis latent ». *De Trin.*, L. 3, ch. 8; P. L. t. 42, 875.

(1) « ...Quaecumque nascendo ad oculos nostros exeunt, ex occultis seminibus accipiunt progrediendi primordia, et incrementa debitae magnitudinis distinctionesque formarum ab originalibus tanquam a regulis sumunt ». *De Trinit.*, L. 3, c. 8; P. L. 42, 876.

« Ex his velut primordiis rerum, omnia quae gignuntur, suo quoque tempore exortus processusque sumunt, finesque et decessiones sui cujusque generis. Unde fit ut de grano tritici non nascatur faba, vel de faba triticum, vel de pecore homo, vel de homine pecus ». *De genesi ad litt.*, L. 9. c. 17; P. L., 34, 406.

(2) S. Thomas, *Ia Pars*, qu. 115, a. 2; *II Sent.* d. 18, q. 1, a. 2; *De Ver.* qu. 5, a. 9, ad 8.

(3) Cf. ces définitions de facture si ferme et synthétique, emprunté à un opuscule pseudo-bonaventurien (mais compilé de textes authentiques du *Breviloquium*) : « *Ratio causalis* est regula dirigens ipsum efficiens in productione; quae regula est idea in Deo, in creatura forma naturalis. *Rationes causales* sunt formae ideales. *Rationes seminales* sunt formae naturales. *Ratio primordialis* est ratio causalis, tamen cum respectu ad Deum ut primum principium ». *Decleratio terminorum theologiae*, inter *Opera S. Bonav.*, éd. Vivès, VII, p. 236.

produites et multipliées les choses naturelles » (1). L'on voit que s'il accepte le mot, il en modifie profondément le sens.

Comme les vertus actives et passives sont dans leur ordre respectif des principes qui concourent à la formation des êtres, les raisons séminales peuvent être dites « raisons causales », mais non pas toutefois dans le sens de cause première, comme dans le cas des raisons idéales. C'est pourquoi étant donné qu'elles font partie de la nature, on ne peut pas dire que les miracles relèvent des raisons séminales, mais bien des « raisons causales », qui, elles, sont en dehors du contenu de la nature (2).

C'est presque faire équivoque que de passer de cet ordre ontologique à l'ordre psychologique, quoique *ratio* y conserve sa valeur sémantique de causalité. C'est d'ailleurs le cas qu'envisage en fait saint Thomas dans le texte cité. Nous quittons, en toute hypothèse, saint Augustin et son inspiration propre; l'exemple proposé par saint Thomas nous renvoie tout simplement au langage populaire : « Qua *ratione* hoc fecisti, id est, qua de *causa?* » Mais, en langue philosophique, ce sens causal se diversifie et en même temps prend consistance : soit lien objectif entre deux réalités ou deux phénomènes, soit cause subjective d'actes intellectuels ou volontaires, soit interaction des facultés.

Ainsi dira-t-on indifféremment « *ratio* et *causa* temporalis processionis creaturae » (3), pour exprimer une causalité efficiente; et, pour exprimer une causalité finale : « Tota *ratio* movendi est finis » (4).

Le motif pour lequel on donne son assentiment est dit « raison » (5), comme le motif pour lequel on agit (6). Si bien

(1) « ...Rerum individuis primo creatis hujusmodi virtutes collatae sunt per opera sex dierum, ut ex eis quasi ex quibusdam seminibus producerentur et multiplicarentur res naturales ». *II Sent*, D. 18, qu. 1, art. 2.

(2) « Praeter virtutes activas naturales, et potentias passivas, quae ordinantur ad hujusmodi virtutes activas, dicuntur fieri miracula, dum dicitur, quod fiunt praeter *rationes* seminales ». *Ia Pars*, Q. 115, art. 2, ad 4. m.

(3) *De Pot.*, q. 10, art. 2, obj. 19.

(4) *Ia Pars*, q. 19, art. 2. ad 2.

(5) « *Ratio* qua voluntas inclinatur ad essentiendum his quae non videt, est quia Deus ea dicit ». *III Sent.*, d. 23, q. 2, art. 2, sol. 2. « In his quae per fidem credimus, *ratio* voluntatem inclinans est ipsa Veritas prima ». Ibid., sol. 3.

(6) « In actu voluntatis finis est *ratio* volendi id quod est ad finem ». *De Malo*, q. 2, art. 2, ad 5.

qu'un argument, une preuve, s'appellent des « raisons » (1); Abélard appelait la dialectique « la maîtresse de toutes raisons » (2). On connaît la définition classique de Boèce, dont l'influence est ici décisive, à l'égal de celle d'Augustin tout à l'heure : « Argumentum est *ratio* rei dubiae faciens fidem ». Cf. III *Sent.*, d. 23, q. 2, a. 1, ad 4.

Mais déjà nous rencontrons là une portée idéologique du mot qui nous fait pénétrer en logique (3). Signalons simplement que c'est à ce point de recoupement des deux disciplines, psychologie et logique, qu'il faudrait sans doute situer ce mot *ratio* lorsque Albert le Grand et Alexandre de Halès disent que la prescience divine est *ratio* de la prédestination, — sans pour cela tomber dans le néo-semipélagianisme, comme le dit Harnack. Nuances délicates!

C'est sans doute à un croisement sémantique du même genre que la logique doit son nom de « rationalis scientia ». Science de la raison, elle l'est parce qu'elle est science de l'argumentation en vue de l'adhésion scientifique; mais elle l'est aussi et surtout parce que son objet propre est l'*actus rationis* (4). En réalité c'est le mot grec λογική, donc λόγος-*ratio*, qui est transposé purement et simplement en latin, *rationalis*.

Mais voici précisément que nous atteignons l'une des sources vives, et le plus fécondes, du concept scolastique latin de *ratio*. C'est tout le λόγος grec dont il devient l'héritier, héritage dans lequel va passer tout l'intellectualisme de Platon et d'Aristote, avec leur réalisme conceptuel. Le λόγος, c'est l'idée de la chose à la fois dans sa réalité et dans notre esprit; c'est la chose en tant qu'intelligible. C'est donc et son essence et son concept, d'où aussi sa définition.

Nous passons ainsi de la *ratio-cause* à la *ratio-idée*,

(1) « *Ratio* dicitur argumentatio ». *I Sent.*, d. 33, q. 1, art. 1, ad 3; *I^{a} Pars*, q. 32, a. 1, ad 2 .

(2) Dialectica... « quae est magistra omnium rationum ». Abélard, *Intr. ad theol.*, P. L., t. 178, col. 979.

(3) Ainsi dans les expressions : « Ex illa *ratione* probatur... *Ratio* illa procederet... »

(4) « Et haec ars est Logica, id est rationalis scientia. Quae non solum rationalis est ex hoc quod est secundum *rationem*, sed etiam ex hoc quod est circa ipsum *actum rationis* sicut circa propriam materiam ». S. Thomas, *In Post. Anal.*, lib. I, lect. 1, n. 2.

et nous devons rattacher cet immense développement sémantique — et philosophique —, à ce que saint Thomas a appelé, dans notre texte de départ : *aliquid simplex abstractum a multis*, à condition d'entendre, avec l'être intentionnel directement visé par sa formule, la réalité qu'il exprime dans l'esprit.

L'être intentionnel directement visé, disons-nous; car si la « *ratio* rei » doit se prendre aussi (et de par les exigences les plus profondes du conceptualisme réaliste d'Aristote et de l'Ecole) a parte rei, *ratio* dénomme d'abord de soi l'idée, la forme d'une chose dans son être intentionnel (1).

D'où le lien extrêmement étroit — et, on le comprend maintenant, foncièrement constitutif et du vocabulaire et du système de l'École —, entre *ratio*, *intentio* et *definitio*. Qu'il suffise, pour notre but, de citer deux textes, renvoyant pour plus ample détail au répertoire de Schütz (soit *ratio*, § i, soit *intentio*, § e) (2) et à l'étude exhautive du Père Simonin sur la notion d'*intentio* (3). « Intellectus, per speciem rei formatus, intelligendo format in seipso quandam *intentionem* rei intellectae, quae est *ratio* ipsius, quam significat *definitio* », *Contra Gentiles*, I, 53; « Quandoque autem *ratio* est nomen *intentionis*, sive secundum quod significat *definitionem* rei, prout *ratio* est *definitio*, sive prout dicitur argumentatio [cf. supra] », *I Sent.*, d. 33, q. 1, a. 1, ad 3.

Boèce aussi évoque explicitement qu'on pouvait l'attendre, l'origine de ce thème : « ...De *ratione*, id est de definitione quam Graeci λόγον dicunt ». *In Arist. de Interpr.*, lib. I, cap. 1, 5 (éd. Meiser, 72, 26); et il recourt à Aristote : « *Ratio*, inquit [Aristoteles], idest definitio nominis... » (ibid.)

Naturellement ces *rationes* intelligibles sont dans l'intelligence divine, à titre d'idées exemplaires (4). Essences

(1) « *Ratio* non nominat formam secundum esse naturae, sed per modum intentionis ». S. Thomas, *II Sent.*, d. 18, q. 1, a. 2, obj. 1.

(2) En attendant le lexique thomiste que prépare le P. Blanche, professeur à l'Institut catholique de Paris. — Relevons à ce propos l'une de ses notes récentes où il éclaire à merveille, en elle-même et dans ses connexions, une expression assez difficile : « *ratio* nominis », par opposition à « res nominis ». Dans *Rev. de Philos.*, 1932, pp. 76-77, à propos de l'ouvrage de M. Penido sur l'analogie, Paris, 1931.

(3) H.-D. Simonin, *La notion d' « intentio » dans l'œuvre de saint Thomas d'Aquin*, dans *Rev. sc. ph. th.*, XIX (1930), pp. 445-463.

(4) « Per respectum ad finem operis dicuntur *rationes* ea quae in mente divina ». Saint Albert le Gr., *I Sent.*, d. 24, a. 14.

immuables des choses dans la sagesse de Dieu, elles sont le type éternel des raisons séminales. Nous voici, par ce recoupement historique, en vocabulaire augustinien, avec tous les thèmes qu'il véhicule (1). Ces réalités intelligibles ne sont autres que les idées divines elles-mêmes, archétypes de toute espèce et de tout individu, et auxquelles l'intellect humain est immédiatement soumis dans l'exercice de ses opérations. Et comme le mot « ratio » servira pour désigner ces mêmes formes en tant que principe de connaissance et d'intelligibilité des êtres, saint Augustin l'admet aussi pour désigner ces « principales formae », quoique, de l'avis même du saint Docteur, leur nom consacré par Platon soit bien plutôt celui de « idea » (2). C'est sur ces raisons idéales que repose tout l'exemplarisme augustinien (3).

Saint Thomas admet, lui aussi, ces raisons idéales qui n'ont d'existence à l'état d'exemplaires, « principaliter et originaliter », que dans le Verbe divin (4). Puis, passant au domaine de la connaissance, il se demande si l'on connaît tout dans les raisons éternelles, et cela tant au point de vue objectif qu'au point de vue subjectif. Après quelques

(1) « ...Congruae *rationes* quae incommunicabiliter vivunt in ipsa summa Dei sapientia, quam nulla spatia locorum capiunt ». S. Aug., *De Trin.*, lib. 3, c. 8; P. L., 42, 877.

(2) « Ideas Plato primus appellasse perhibetur... Ideas igitur latine possumus vel formas vel species dicere, ut verbum e verbo transferre videamur. Si autem *rationes* eas vocemus, ab interpretandi quidem proprietate discedimus; rationes enim graece λόγοι appellantur, non ideae; sed tamen quisquis hoc vocabulo uti voluerit, a re ipsa non aberrabit ». *De div. quaest. LXXXVI*, q. 46; P. L., 40, 29.

Puisque saint Augustin nous invite à une comparaison de vocabulaire, observons que le terme *verbum*, autre traduction de λόγος, s'est introduit de son côté dans la doctrine psychologique de l'École; mais c'est le courant augustinien qui passe par lui, et non le courant aristotélicien, fixé par le mot *ratio*. Ainsi apparaît, jusque dans les mots, la synthèse opérée.

Oservons aussi que, à la suite de saint Jean, les théologiens ont dénommé *Verbum* la deuxième personne de la Trinité, tandis que *ratio* est resté attaché à la nature divine (nom essentiel, et non pas personnel).

(3) En saint Thomas : « Essentia divina potest accipi ut propria *ratio* uniuscujusque, secundum quod diversimode est participabilis vel imitabilis a diversis creaturis ». *I[a] Pars*, q. 14, a. 6, ad 3. « Essentia divina est propria *ratio* rerum omnium, quia in ipsa uniformiter praeexistit quidquid divisim in omnibus creaturis invenitur ». *De Ver.*, q. 8, a. 10, ad 3.

(4) « Nam... ut Augustinus dicit, *Super Genesim ad litt.*, lib. VI, cap. 10 et 18, (rationes seminales) sunt principaliter et originaliter in ipso Verbo Dei secundum rationes ideales ». Saint Thomas, *I[a] Pars*, q. 115, art. 2.

précisions préalables, la réponse peut être affirmative : il conserve les termes augustiniens, les explique, les redresse, les retourne, et arrive à construire enfin un exemplarisme dégagé de la théorie augustinienne de l'illumination (1).

L'homme en cette vie ne voit pas immédiatement les choses dans l'essence divine, et sa connaissance n'est pas une émanation directe des idées divines. C'est par le sensible qu'il doit passer pour arriver à la connaissance intellectuelle. « Nihil fit in intellectu quod prius fuerit in sensu ». Moyennant cet intermédiaire, l'esprit humain atteint l'essence des êtres, leur *raison* propre, qu'il exprime en une définition ou une proposition énonciative quelconque. Cf. supra *ratio-definitio*.

Dans cet ordre subjectif, idéal, de l'esprit, nous rencontrerons dès lors la *ratio* pour signifier la notion réelle, incomplexe qu'on abstrait des choses par la simple appréhension, la notion logique qu'on se forme dans l'esprit indépendamment de la matière, ou la notion qui n'a même aucun fondement dans la réalité (2).

Les divers points de vue sous lesquels l'esprit peut considérer une seule et même chose constituent encore des « raisons » multiples dans l'ordre de la connaissance. Par exemple, l'intelligence et la volonté ont pour objet commun l'être, mais celle-ci l'atteindra sous la raison de bien, celle-là sous la raison de vrai (3).

Les sciences diffèrent entre elles selon leurs « raisons » diverses de connaissance (4). Enfin la raison, c'est le « lumen sub quo », la « ratio sub qua », la lumière sous laquelle

(1) « Anima convertitur rationibus aeternis in quantum impressio quaedam rationum aeternarum est in mente nostra sicut sunt principia naturaliter cognita, per quae de omnibus judicat ». *De Ver.*, q. 8, a. 7, ad 6.

(2) « *Ratio* in intellectu rerum tripliciter se habet. Quandoque enim apprehendit aliquid quod est in re secundum quod apprehenditur, ut quando apprehenditur forma lapidis. Quandoque vero apprehendit aliquid quod nullo modo in re est, ut quando quis imaginatur chimaeram et hujusmodi. Aliquando autem apprehendit cui subest in re natura quaedam non tamen secundum *rationem* qua apprehenditur : sicut patet quando apprehendit intentionem generis substantiae ». *I Sent.*, 30., q. 1, art. 3; *Ia Pars*, q. 16, art. 9, ad 7; *De malo*, q. 8, art. 3, a. 10; *De Verit.*, q. 26, art. 9, ad 7.

(3) « Non intelligitur ens nisi sub *ratione* veri ». *Ia Pars*, q. 16, art. 3. « Voluntas in nihil potest tendere nisi sub *ratione* boni ». *Ia Pars*, q. 82, art. 2, ad 1. *III*

(4) « Scientiae dividuntur secundum diversas *rationes* cognoscendi ». *Sent.*, d. 14, q. I, art. 2.

une faculté est dirigée vers son objet; c'est ce qu'on est convenu d'appeler l'objet formel quo radical d'une science déterminée; c'est le principe illuminateur qui dirige les investigations de l'intelligence. La lumière est la « raison » formelle de la vision de l'œil (1); le raisonnement, celle de la vision intellectuelle.

Il est bien clair que toutes ces significations intentionnelles du mot *ratio*, tout en ayant leur origine propre et leur contenu autonome, ne sont pas sans un étroit rapport, idéologique ou sémantique, avec la « raison » humaine, qui les connaît et qui d'une certaine manière les cause. Nous arrivons ainsi à la quatrième grande catégorie de sens, indiquée par saint Thomas : la *ratio* comme *virtus-cognoscitiva*.

II. La *Ratio* faculté.

C'est peut-être sur cette branche sémantique que notre terme *ratio* a été le plus travaillé, car en lui se devaient refléter les systèmes les plus divers élaborés pour expliquer la vie de l'esprit humain selon ses multiples activités. Sans doute est-ce ici que le vocabulaire traditionnel d'Aristote, d'Augustin, ou de Boèce, s'est le plus enrichi. Aussi ce sens de *ratio* peut-il être considéré comme le ferment le plus actif dans la langue latine philosophique du moyen âge.

C'est précisément dans la description et l'analyse de ce travail que Maître Ferrier nous apporte un concours précieux, venant du temps même où s'accomplissait ce travail de fermentation intellectuelle.

Une délimitation préalable s'impose pour fixer le concept et le mot dans la signification de faculté, car, avant d'être une faculté, la *ratio* peut être dite par extension (« multum large », dit Ferrier), une nature, *ratio ut natura*, par opposition à *ratio ut ratio*. En effet la raison peut être considérée comme une nature, puisque de fait elle est nature, et elle l'est même avant d'être faculté, puisque avant d'être sou-

(1) « Illud quod est *ratio* alterius, se habet ad illud sicut formale ad materiale, puta, in actu sensus color videtur per lumen, et se habet ut materiale ad lumen, quod potest videri etiam sine colore, licet color non possit videri sine lumine ». *De Malo*, q. 2, art. 2, ad 5.

mise aux lois de la faculté, elle est soumise aux lois de l'être. Nature elle l'est, en ce que fondée dans l'essence même de l'âme raisonnable, elle donne au corps humain son « esse » naturel; elle est faculté, *ratio ut ratio*, en tant qu'elle est caractérisée, définie, par son acte de raisonner. Nature, elle l'est aussi en ce que, avant le mode d'agir qui la définit, elle a déjà un ordre de nature à son objet de connaissance (1).

Quand on en vient au mode d'agir, par quoi la *ratio* faculté va être définie comme telle, les orientations historiques et les interprétations systématiques se croisent de plus belle. Nous sommes au cœur même des conflits qui divisèrent les penseurs du treizième siècle, selon leurs sources et selon leurs tendances à la fois. Aristotélisme et augustinisme ont l'un de leurs points critiques capitaux dans leur conception des rapports de la *ratio* et de l'*intellectus*, et donc dans la définition de la *ratio*.

Sans songer à faire ici pareille histoire, nous noterons les opinions et sources principales, comme l'a fait Ferrier lui-même, afin de préciser le sens de notre vocable.

Saint Augustin fournit une terminologie assez complexe, à cause de sa souplesse même et de sa mobilité.

Tantôt la raison consiste dans le mouvement discursif par lequel la pensée passe d'une vérité connue à des vérités inconnues, dans une motion de l'esprit divisant ou associant des données déjà reçues pour en déduire de nouvelles (2). Alors l'intellect est cette faculté supérieure de l'âme, qui illuminée par la lumière divine, reçoit les impressions des choses. Pas de « discursus » chez elle. Elle voit directement dans les idées des êtres (3).

(1) Il faut renvoyer au long texte de saint Thomas, *De Ver.*, q. 26, a. 9, ad 7 : « *Ratio ut natura* dicitur ratio secundum quod est naturae creaturae rationalis, prout scilicet fundata in essentia animae dat esse naturale corpori...... *Ratio ut ratio* dicitur secundum id quod est proprium rationis in quantum est ratio, et hoc est actus ejus, quia potentiae definiuntur per actus... Alio modo potest intelligi praedicta distinctio ut dicamus *rationem ut naturam* intelligi secundum quod ratio comparatur ad ea quae naturaliter cognoscit vel appetit... » etc. Cf. III *Sent.*, d. 15, q. 2, a. 3, sol. 2; d. 33, q. 1, a. 1, q. 1, ad 2.

(2) « *Ratio* est mentis motio, ea quae discuntur distinguendi et connectendi potens ». *De Ordine*, l. 1, c. 11, 30; P. L., 32, 1009.

(3) « ...Hoc ipsum animae quod intellectus et mens dicitur, illuminatur luce superiore. Jam superior illa lux, qua mens humana illuminatur, Deus est ». *In Joann.* Tract. 15, c. 4. 19; P. L. 35, 1517.

Tantôt le « discursus mentis » s'appelle « ratiocinatio » (1), et la raison devient alors la simple vue de la vérité obtenue par le raisonnement (2).

Enfin la sagesse, cette connaissance intuitive de l'esprit tourné vers les Idées éternelles par la contemplation et la soumission à Dieu, est attribuée par saint Augustin, ici à l'intellect, là à la raison considérée comme raison supérieure.

De cette imprécision de langage, il suit que chez le saint Docteur l'intellect diffère de la raison; que la raison peut se dire du procédé déductif de l'esprit, comme de la simple vue des vérités déduites; enfin qu'il doit « y avoir un sens du mot intellect qui rejoint le sens du mot raison, et que la raison en tant que supérieure doit se confondre avec l'intellect » (3).

L'esprit soucieux de trouver la précision qu'il recherche, se trouve fort inquiété par la complexité de ces données augustiniennes.

Boèce (480-524) apporte moins de confusion dans la conception qu'il se fait de la raison humaine. Pour lui, *ratio* se distingue d'*intelligentia* et par son objet et par son mode de procéder.

L'*intelligentia* a pour objet Dieu, les choses éternelles et elle-même; elle atteint cet objet selon un mode déterminé qui transcende toute autre connaissance humaine, et qui se trouve imprégné d'un certain intuitionisme mystique. Elle a un champ d'action qui surpasse infiniment celui des sens, de l'imagination et de la raison; elle plane au-dessus des choses créées pour se perdre dans la contemplation de la forme pure et simple de la divinité (4). Pour arriver là l'intelligence doit par une ascèse toute spirituelle, se dégager de ce qui est sensible, afin de se tourner toute entière vers

(1) « Ratiocinatio autem [est] *rationis* inquisitio, i. e. aspectus illius, per ea quae aspicienda sunt motio». *De quantitate animae*, c. 27, 52; P.L., 32, 1065.

(2) « Ille mentis aspectus, quem *rationem* vocamus, conjectus in rem aliquam videt illam ». Loc. cit.

(3) E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*. Paris, 1929, p. 148, note 1.

(4) « *Intelligentia* celsior (quam imaginatio et *ratio*) oculus existit. Supergressa namque universitatis ambitum ipsam illam simplicem formam pura mentis acie contuetur ». *De Consol. Phil.* lib. 5, pr. 4; éd. Stewart-Rand, p. 388, 89.

l'immuable et l'infini. Peu d'hommes montent à ce degré suprême de l'âme humaine, à cette perfection qui appartient en propre à Dieu et qui n'est autre que la sagesse. La créature n'y participe que par exception (1).

La raison ne connaît pas ces sortes d'extases. Son objet se consigne dans les choses sensibles, singulières, connues sous leur aspect d'universalité par le procédé humain de raisonnement discursif (2). C'est l'espèce des choses qu'elle atteint (3). Pour Boèce « les genres et les espèces sont dans les objets corporels, et, aussitôt que l'âme les y trouve, elle en a le concept. Elle dégage des corps ce qui est de nature intellectuelle pour en contempler la forme telle qu'elle est en elle-même; elle abstrait des corps ce qui est incorporel. Cette opération accomplie par voie de division, d'abstraction, ne conduit pas à des résultats faux : car l'intelligence seule peut aborder réellement les propriétés» (4).

Gundissalinus (vers 1150) utilisera la doctrine de Boèce pour sa théorie de l'*intelligentia*, comme il l'atteste lui-même (5). La seule différence, c'est qu'il remplacera la *ratio* de Boèce par *intellectus*, pour confondre souvent les deux réalités exprimées par ce seul mot (6). Sous des expressions différentes, la doctrine reste identique; mais l'amphibologie entre les deux couples *intelligentia-intellectus* et *intellectus-ratio* est évidemment fâcheuse, surtout avec le concordisme sémantique et doctrinal de mode au moyen âge.

(1) « Per intelligentiam acquisitur sapientia, qua secundum Boetium, admodum paucorum hominum est et solius Dei ». Gundissalinus, *De Anima* c. 3; éd. Lœwenthal, p. 122.

(2) « ...Rationis, quae quod sensibile sit ac singulare quasi quiddam universale consideret ». *De Consol.*, lib. 5, pr. 5; éd. Stewart-Rand, p. 394, 28.

(3) « Ratio speciem ipsam quae singulariter inest universali considerationen perpendit ». *De Consol.*, lib. 5, pr. 5. éd. Stewart-Rand, p. 388, 87.

(4) *In Porphyrium*, l. 1.

(5) *De Anima*, c. 3; Lœwenthal, p. 122.

(6) On trouve une ambiguité analogue dans le *De Intellectu et Intellecto* d'Alfarabi, sur les divers sens d'intellect. Cet auteur a lui aussi fait disparaître le mot *ratio*, pour le fondre en une seule appellation avec *intellectus*. Aussi son traducteur moderne Dieterici « traduit intentionnellement l'arabe 'akl = grec νοῦς, tantôt par intellect et tantôt par raison », pour une meilleure interprétation du texte. Cf. E. Gilson, *Les Sources gréco-arabes de l'Augustinisme avicennisant* », dans *Arch. hist. litt. doctr. du m. â.*, IV. (1930), pp. 126, note 3; 128. note 2.

ALCHER DE CLAIRVAUX, vers 1160, dans le fameux opuscule *De spiritu et anima*, très longtemps attribué à saint Augustin, et, à cause de cela, véritable bréviaire de psychologie augustinienne (1), croise et adapte les deux terminologies et les deux analyses d'Augustin et de Boèce; d'où la trilogie *ratio*, *intellectus*, *intelligentia*, selon la perfection croissante de la connaissance vers la très simple appréhension du très pur objet spirituel, Dieu (2). *Ratio* est alors évidemment la faculté inférieure, celle de la recherche, du discours, du jugement, par suite aussi celle où l'erreur est menaçante.

Ferrier allègue, sans y donner attention, l'opuscule pseudo-augustinien; mais saint Thomas avait bien vu qu'il condensait en lui tout l'augustinisme, et portait le poids d'une

(1) Il s'agit d'un centon de textes, tirés en bonne part des œuvres d'Augustin, et colligés par Alcher de Clairvaux en réponse à une lettre d'Isaac de Stella Cf. P. L., t. 40, col. 779-832.

Mis sous le nom d'Augustin, non sans motif certes, mais aussi non sans excès, l'opuscule devenait une autorité redoutable contre l'aristotélisme. Saint Thomas le sentit très tôt, et, à la suite d'Albert le Grand, il éclaircit peu à peu ce problème d'inauthenticité, avec un sens historique très aiguisé. Il est extrêmement suggestif de suivre la recherche de saint Thomas. Au premier livre des Sentences (1254), il cite sans aucune remarque, sous le nom reçu d'Augustin, des textes du *De spiritu* (d. 1, q. 1, ad 5; d. 3, q. 4, a. 1 obj. 7; d. 17, q. 2, a. 5, obj. 4); mais déjà au quatrième livre (d. 44, q. 4, a. 3, sol. 2, ad 1) il est plus réticent, et exprime un doute sérieux : « Ad primum ergo dicendum quod liber ille negatur a quibusdam esse Augustini; dicitur enim fuisse cujusdam Cisterciensis qui eum ex dictis Augustini compilavit et quaedam de suo addidit...; unde quod ibi scribitur, pro auctoritate habendum non est ». Plus tard (1257) dans ses Questions disputées *De Veritate* il affirme plus positivement encore l'inauthenticité de ce livre (q. 15, a. 1, ad 1) : « Liber de Spiritu et Anima non est authenticus, nec creditur esse Augustini ». A la question XXVI, tenue vers 1259, il donne son jugement définitif : « Liber ille, cum non sit Augustini, non imponit nobis necessitatem ut ejus auctoritatem recipiamus... ». Si bien que dans sa Somme théologique quand il citera cette œuvre, il ne parlera plus d'Augustin, mais simplement d'un certain livre *De spiritu et anima* qui « nullam auctoritatem habet » (*I[a] Pars*, q. 77, a. 8, ad 1).

Pour le détail de cette histoire, cf. G. Théry, *L'authenticité du « De spiritu et anima » dans saint Thomas et Albert le Grand*, dans *Rev. sc. ph. th.*, X (1921), pp. 373-377.

(2) « Cum ab inferioribus ad superiora volumus ascendere, prius occurrit nobis sensus, deinde imaginatio, deinde *ratio*, postea *intellectus*, et postea *intelligentia* ». Loc. cit., c. 11.

« *Ratio* est quaedam vis animae quae omnia discernit et judicat, sed maxime cum inhiat spiritualibus, et imaginem Dei in se conservat; *intellectus* est rerum vere existentiam perceptio; *intelligentia* est de solis rerum principiis id est de Deo, ideis, yle, et de incorporeis substantiis pura et certa cognitio ». Loc. cit., c. 38.

tradition qui tendait à distinguer selon leurs objets, et en faveur d'une indépendance complète de l'esprit vis-à-vis du corps dans le composé humain, une hiérarchie de puissances intellectuelles différentes. D'où la réaction très vive du Docteur Angélique contre l'autorité attribuée à l'opuscule, contre son vocabulaire, contre sa doctrine (1).

Quelle situation fait donc saint Thomas à la *ratio* ? Et comment en construit-il le concept, au delà de sources si mélangées et si tendancieuses ?

Pour le Docteur Angélique, l'*intellectus* et la *ratio* sont une seule et même puissance (2) et ne diffèrent entre eux que par le mode d'agir. Tandis que la raison pour arriver au vrai doit procéder par mode d'inquisition, déduire de vérités connues des conclusions nouvelles, l'intellect perçoit sans élaboration aucune la vérité intelligible à la connaissance de laquelle il tend (3). Non pas que l'esprit humain soit incapable de toute intuition, car lorsqu'il entre en activité, il a comme point de départ et comme point d'arrivée des perceptions purement « intellectuelles ». Mais alors il est intellect. Partie des premiers principes connus d'une façon simple et absolue, sans « dis-cursus » de l'esprit, « simpliciter et absolute, et absque discursu » (4), la raison déduit de ces vérités des conséquences logiques, qui deviennent alors objet d'un acte d'intelligence. Ainsi tout acte de raison se trouve pour ainsi dire encadré de deux actes de l'intellect, qui lui fournissent, l'un les prémices de son raisonnement, l'autre l'adhésion à la vérité inférée. « Ipsa ratio intellectus dicitur, quod participat de intellectuali simplicitate, ex quo est principium et terminus in ejus propria operatione » (5).

On voit donc que la raison ne se distingue pas de l'intel-

(1) C'est le fond des articles 8 et 10 de la q. 79 dans la *Ia Pars*. Boèce est atteint lui aussi, ou du moins sa dichotomie *ratio-intelligentia* est ramenée à l'unité. *Ibid.*, a. 10, obj. 2.

(2) « *Ratio* et *intellectus* non possunt esse diversae potentiae ». *Ia Pars*. q. 79, art. 8.

(3) « Etsi *intellectus* et *ratio* non sint diversae potentiae, tamen denominantur ex diversis actibus. *Intellectus* enim nomen sumitur ab intima penetratione veritatis; nomen autem *rationis* ab inquisitione et discursu ». *IIa* , *IIae*, q. 49, art. 5, ad 3.

(4) *De Ver.*, q. 15, art. 1.

(5) *De Ver.*, ibid.

ligence humaine, mais qu'elle est cette même faculté, appelée intellect lorsqu'elle est à l'état de repos, et raison, lorsqu'elle est en mouvement (1). D'où l'intellect est à la raison ce que l'éternité est au temps, le point au centre, le repos au mouvement, l'immobile au mobile (2), l'être à la génération (3).

Mais puisque c'est toujours une même faculté qui atteint son objet, le vrai, tantôt par voie de raisonnement discursif, tantôt par simple compréhension de la vérité, ne pourrait-on pas attribuer la raison à tous les êtres dont le moyen propre de connaître est l'un ou l'autre de ces procédés ? En d'autres termes, Dieu et les anges qui sont des intelligences pures, ne pourraient-ils pas être dits raisonnables, *rationales*, tout comme les hommes sont dits intelligents, malgré la prédominance chez eux du raisonnement ?

Si l'on considère la raison comme faculté proprement discursive, on ne peut l'appliquer formellement à Dieu, qui voit tout intuitivement dans son Verbe : passé, présent, futur, possibles et impossibles. Mais si nous nous arrêtons à la considérer comme nature intellective, comme puissance spirituelle cognitive, elle est alors commune à Dieu et à toute créature intelligente ou raisonnable. De la sorte Dieu, les anges, tout aussi bien que l'homme, pourront être dits raisonnables. C'est l'observation même de saint Thomas : « Deus potest dici *rationalis* naturae, secundum quo ratio non importat discursum, sed communiter intelligibilem naturam » (4). Aussi Denys est-il fondé à placer *ratio* parmi les noms divins, et saint Grégoire à appeler les anges des animaux raisonnables (5).

(1) « Actus autem *rationis*, qui est discurrere, et *intellectus*, qui est simpliciter apprehendere veritatem, comparantur ad invicem, ut generatio ad esse, et motus ad quietem ». *De Ver.*, loc. cit.

« Comparatur ad intellectum ut ad principium et ad terminum ». Ibid., et *II Sent.*, d. 3, q. 1, art. 6, ad 2.

(2) *I[a] Pars*, q. 79, art. 8. Le beau texte de Boèce est ainsi assimilé : « *Intellectus* comparatur ad *rationem*, sicut aeternitas ad tempus ». *De Consol.*, lib. 5, pr. 4; cité par saint Thomas, ibid., obj. 2.

(3) *De Ver.*, q. 15, art. 1.

(4) *I[a] Pars*, q. 29, a. 3, ad 4.

« Quandoque [*ratio*] sumitur communiter pro qualibet cognitione virtutis non impressae in materia, et sic convenit Deo, angelis et hominibus ». *I Sent.*, d. 25, q. 1, art. 1, ad 4; d. 33, q. 1, art. 1, ad 3; *II Sent.*, d. 3, q. 1, art. 3, ad 4.

(5) « Unde Gregorius, Hom. X in die Epiph., nominat angelum animal

Toutefois, pour arriver à une telle extension, il a fallu faire sauter les barrières qui limitent le mot *ratio* au sens précis de faculté discursive. Si au contraire nous nous en tenons à cette précision et propriété du mot, et si nous considérons la raison dans l'homme, animal proprement raisonnable, alors la raison apparaît comme une atténuation, un affaiblissement, un obscurcissement de l'intelligence pure, « obumbratio intellectualis naturae » : c'est la métaphore suggestive du philosophe juif Isaac, que Ferrier rapporte après saint Thomas lui-même : « *Ratio* oritur in umbra intelligentiae » (1). Ainsi la vérité n'est-elle pas perceptible dans une intuition, comme c'est le cas de Dieu ou des anges; pour accéder à sa lumière, il nous faut poursuivre péniblement la voie de la recherche et du « discours », à travers les obstacles et les dangers d'erreurs. Ce n'est guère plus que dans son acte supérieur que notre raison humaine garde quelque analogie avec la faculté de l'ange, dont elle atteint l'infime degré de perfection (2).

Mais son procédé propre, son acte connaturel est le discours, la comparaison, la « collation » : « Gaudet anima [humana] in collatione unius ad alterum, quia conferre unum alteri est proprius et connaturalis actus rationis », saint Thomas, *I*^{a} *II*^{ae}, q. 32, a. 8. La « collatio » est tellement typique, que la faculté sensible qui, dans l'homme, « collationne » ainsi les données des sens, la cogitative, est dite *ratio* (ratio particularis), quoiqu'il s'agisse en réalité d'une faculté non-intellectuelle. Ferrier observera qu'il y a là quelque impropriété de terme, par extension à un domaine étranger; mais cette extension elle-même est significative, et saint Thomas l'enregistrera : cette cogitative, cette « raison » particulière, est « collativa intentionum

rationale, et Dionysius etiam dicit quod sensibile et rationale sunt in angelis supereminenter quam in nobis, et *rationem* etiam inter divina nomina connumerat ». Saint Thomas, *I Sent.*, d. 25, q. 1, a. 1, ad 4. Notez au passage : le nom de λόγος que porte le texte de Denys, avait été traduit, dans la version que vise saint Thomas, par *ratio*. D'où la réflexion de saint Thomas.

(1) « *Rationale*... sumitur stricte et proprie, secundum quod dicitur quamdam obumbrationem intellectualis naturae, ut dicit Isaac, quod *ratio* oritur in umbra intelligentiae ». *I Sent.*, d. 25, q. 1, a. 1, ad 4. Il s'agit du livre *De definitionibus* d'Isaac Israeli (xe siècle).

(2) « Natura animae in sui supremo attingit infimum naturae angelicae; et ideo aliquo modo participat intellectualitatem in sui summo ». *I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 1, ad 4.

individualium, sicut ratio intellectiva est collativa intentionum universalium » *I*ª *Pars*, q. 78, a. 4 (1).

Cette faculté humaine, si imparfaite soit-elle par rapport à l'intuition de l'esprit pur, n'en reste pas moins ce qu'il y a de plus beau et de plus grand dans l'homme (2), ce qui fait sa dignité, la perfection qui l'élève au-dessus des autres animaux (3) et l'établit le roi des créatures terrestres. Cette perfection essentielle, cette caractéristique propre, font que souvent, sous la plume de nos auteurs, la raison figure pour désigner l'âme humaine elle-même avec toutes ses puissances.

Placée au sommet même de l'âme (4), c'est elle qui est appelée, de par sa position et sa supériorité, à dominer, à ordonner toutes les facultés spirituelles et corporelles. Celles-ci subissent son influence prépondérante, et, ainsi dirigées par elle, vont jusqu'à bénéficier du droit de porter son nom, puisqu'elles participent à sa dignité.

Ainsi sous le terme de raison par participation, « ratio per participationem », désigne-t-on les facultés inférieures de l'âme, tel l'appétit concupiscible, parce que d'après la nature même des choses, elles sont appelées à obéir à la raison (5).

La volonté, qui peut d'ailleurs être dite « raison par participation » (6), s'élève encore plus haut, jusqu'à la raison par essence, avec qui elle semble parfois se confondre. En effet, si on considère ces deux facultés dans leur sujet prochain, on les voit ensemble établies dans la région élevée de l'âme, dans celle qui est proprement « raisonnable ».

(1) Cf. *Collectio, collatio. Note de lexicographie philosophique médiévale*, par M.-D. Chenu, dans *Rev. sc. ph. th.*, XVI (1927), pp. 435-446.

(2) « Quare, vide, obsecro, utrum aliquid invenire possis, quod sit in natura hominis *ratione* sublimius ». Saint Augustin, *De libero arbitrio*, lib. 2, c. 6; P. L., 32, 1248.

(3) « Et sic *rationale* est differentia animalis ». Saint Thomas, *I Sent.*, d. 25, q. 1, a. 1, ad 4.

(4) « Summum autem animae est ipsa *ratio* ». Saint Thomas, *II*ª *II*ªᵉ, q. 53, a. 3.

(5) « Sciendum est etiam quod sensualitas sive sensualis appetitus in quantum est natus obedire rationi, dicitur *rationale* per participationem, ut patet per Philosophum, I° Ethic, cap. ult ». *III*ª *Pars*, q. 18, a. 2.

(6) « Dicendum quod *rationale* per participationem non solum est irascibilis et concupiscibilis, sed omnino, id est universaliter, appetitivum ut dicitur in I° Ethic., cap. ult. Sub appetitivo autem comprehenditur voluntas ». *I*ª *II*ªᵉ q. 56, a. 6, ad 2; q. 59, a. 4, ad 2; *II*ª *II*ªᵉ, q. 58, a. 4, ad 3.

Dès lors la raison se dit de toute cette partie supérieure de l'âme, qui dans ses opérations n'exige pas nécessairement le concours des sens. Chacune prend dans les êtres sensibles son objet propre : la raison cherche le vrai; la volonté veut y trouver son bien. Mais ni l'acte propre de raisonnement, ni l'acte de simple volition n'exigent pour se produire le concours immédiat du sensible. C'est pourquoi toutes deux se situent en nature au même degré d'immatérialité. De la sorte, on les distingue de l'appétit irascible et de l'appétit concupiscible qui, eux, ont leur racine dans les sens et dépendent totalement d'eux dans leur agir (1).

La raison humaine est spéculative ou pratique, selon que ses démarches ont pour fin la connaissance ou l'action (2). Elles se ressemblent en ce que les deux partent d'un principe, passent par un medium, et arrivent à une conclusion. Elles diffèrent cependant sur plusieurs points : la raison spéculative est appréhensive seulement, tandis que la raison pratique est à la fois appréhensive et causative (3); la première porte sur l'universel et le nécessaire, et en ce sens répond à ce qu'Aristote appelle le « scientificum » (4); la seconde travaille sur le singulier et le contingent, comme l' « opinativum » et le « ratiocinativum » du Stagirite (5). Pendant que la raison spéculative raisonnant « de speculativis », aboutit à la constitution d'une œuvre immanente à savoir la définition, la proposition énonciative, le raisonnement (6), la raison pratique s'exerce sur les « operabilia », construit soit dans l'ordre immanent de la volonté, soit dans les œuvres transitives ou extérieures (7), et la *ratio* devient de la sorte le principe, la règle de tous les actes

(1) « Si vero voluntas consideretur secundum id in quo radicatur, sic, cum voluntas non habeat organum corporale, sicut nec intellectus, voluntas et intellectus ad eamdem partem animae reducentur. Et sic quandoque *intellectus* vel *ratio* sumitur prout in se includitur utrumque; et sic dicitur quod voluntas est in *ratione;* et secundum hoc *rationale* includens intellectum et voluntatem dividitur contra irascibile et concupiscibile ». *De Ver.*, q. 22, a. 10, ad 2; *III Sent.*, d. 33, q. 2, a. 1, q. 3, ad 3; a. 3, q. 3.

(2) *Ia Pars*, q. 79, a. 11; *De Ver.*, q. 3, a. 3; *In Ethic.*, lib. VI, lect. 2.

(3) *IIa IIae*, q. 83, a. 1.

(4) *Ethic.*, lib. VI, c. 1.

(5) *Ia IIae*, q. 91, a. 3, ad 3.

(6) *Ia IIae*, q. 90, a. 1, ad 2.

(7) *In Ethic.*, lib. 1, lect. 1.

humains (1). Elle donne à l'agir sa modalité, sa consistance, sa rectitude (2). On voit par là que son activité est complexe; elle comprend l'estimation de la fin (3), le conseil, le jugement (4), le commandement (5). Elle ordonne tous nos actes vers la fin qui leur est propre et devient ainsi la règle qui dirige nos actions.

La raison, règle de nos actes, entraîne pour notre vocable une multiplicité de significations, qu'il importe de noter ici, à partir de la raison éternelle directive des actes humains, jusqu'à la dernière régulation des œuvres extérieures (« facere ») de l'homme.

La loi éternelle, premier principe ordonnateur de tout ce qui agit et de tout ce qui se meut n'est autre en effet que la Raison divine. « Lex aeterna, dit saint Augustin, [est] *ratio* divina, vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari jubens et perturbari vetans » (6). Après lui, saint Thomas l'affirme : « Lex aeterna nihil aliud est quam *ratio* divinae sapientiae secundum quod est directiva omnium actuum et motionum » (7). C'est « la raison même de la divine sagesse, dirigeant à l'avance les actions et les mouvements de tout ce qui peut être » (8).

Cette raison éternelle qui régit les choses, Dieu en a laissé une marque profonde dans la nature même de l'homme. C'est « une impression de la lumière divine en nous » (9), par laquelle nous discernons ce qui est bien et ce qui est mal; c'est la droite raison, « conforme à la nature, universelle, invariable, éternelle, dont la voix enseigne le bien qu'elle ordonne, et détourne du mal qu'elle défend » (10). Les lois, que les hommes voudront porter pour régir la cité et la

(1) « Omnium humanorum operum principium primum *ratio* est ». *I*^a *II*^ae, q. 58, a. 2. On voit à quel carrefour sémantique nous aboutissons à nouveau ici avec cette raison, principe, puis règle de l'agir humain, en reflet de la loi éternelle.

(2) *III Sent.*, d. 33, q. 1, a. 1, ad 3.

(3) « *Ratio* imperat de his quae sunt ad finem ». *I*^a *II*^ae, q. 90, a. 1, ad 3.

(4) *De Malo*, q. 15, a. 1.

(5) « Imperare *rationis* est ». *I*^a *II*^ae, q. 17, a. 1.

(6) *Contra Faustum*, l. 22, c. 27; P. L., fol. 42, f. 418.

(7) *I*^a *II*^ae, q. 93, a. 1. « *Ratio* gubernationis rerum in Deo, sicut in omnium principe ab aeterno existens ». Ibid., q. 91, a. 1.

(8) Monsabré, *Conf. de N.-D.*, Carême 1872, Deuxième conférence.

(9) « Impressio luminis divini in nobis ». *I*^a *II*^ae, q. 91, a. 2.

(10) Cicéron, *De Republica*, l. 3.

conduire à sa fin, devront être conformes à cette conception de la raison naturelle, et partant à celle de la raison éternelle, sous peine de n'engendrer que désordre, injustice et malheur pour la société. Ces préceptes humains seront soit des déductions, soit des déterminations, par la raison pratique, des grands principes moraux posés par la nature et, en elle, par Dieu.

Dans le champ restreint du régime individuel de nos actions privées, le même travail déductif de la raison fournira les règles de vie; la raison pratique conclura, des premiers principes connus par la syndérèse, les conclusions morales qui ordonneront nos actes vers leur fin propre et déterminée.

La prudence, droite raison de notre agir, « recta *ratio* agibilium », appliquera aux cas concrets le bien à faire, le mal à éviter, hic et nunc.

L'art règle nos actions dont le terme se trouve dans la matière extérieure et sensible. L'ensemble des principes et des méthodes, qui dirigent l'artisan dans la production de son œuvre, ont leur racine dans cette « recta *ratio* factibilium » ou « recta *ratio* faciendorum » (1). Saint Augustin va jusqu'à dire que si nous pouvons appeler *art* l'ensemble de toutes ces règles, de toutes ces raisons ordonnatrices particulières, toutefois l'*art* proprement dit ne consiste que dans une seule et même raison, qui résume les autres (2).

Enfin, toujours dans ce domaine psychologique de la raison-faculté, la *ratio* est ou supérieure ou inférieure.

C'est à saint Augustin que nous devons cette distinction. Pour le Docteur d'Hippone, la pensée, « mens », demeurant essentiellement une, exerce des fonctions différentes. Si l' « animus », c'est-à-dire l' « anima » non seulement capable de raison, « ratione capax », mais douée de raison « ratione particeps », si l'animus se sent comme naturellement porté vers la haute contemplation des idées éternelles, immuables, qui sont son objet propre, il n'en est pas moins obligé, à cause de sa fonction de directeur d'un tout humain vers

(1) *Ia IIae*, q. 51, a. 4.

(2) « Quamvis enim ars una multarum quasi quidam coetus rationum esse dicitur, tamen ars etiam una *ratio* dici verissime atque intelligi potest ». Saint Augustin, *De immortalitate animae*, c. 4; P. L., 32, 1024.

une fin, d'ordonner ses recherches spéculatives à une activité pratique. C'est ainsi que se dessinent en lui les deux aspects de son action : la raison supérieure et la raison inférieure, double fonction d'une même raison (1). La première, à qui on attribue la sagesse, tourne l'esprit vers la source infinie de toute connaissance, les Idées divines; par une illumination et par la contemplation de ces raisons infinies, elle procure une connaissance intellectuelle des choses éternelles. La seconde, siège de la science, considère non plus les idées elles-mêmes, mais les représentations sensibles que nous en donnent les choses extérieures, contingentes, historiques; par un processus de raisonnement, elle ordonne la connaissance raisonnable qu'elle acquiert des choses temporelles à la pratique de la vie (2).

Saint Thomas s'éloigne notablement de cette conception augustinienne de la raison supérieure et de la raison inférieure. Mais nous ne voulons ici que noter les orientations et les sources de son vocabulaire et de sa pensée, sans entrer dans le détail de son interprétation, solidaire sur ce point de sa conception générale de l'unité de la vie de l'esprit, fût-il dans un corps. C'est donc, comme pour l'*intellectus* et la *ratio*, le même effort qui est exercé pour ramener à l'unité d'une même puissance le double office, *inferior* et *superior*, de la *ratio*.

Par cet inventaire des grandes lignes sémantiques selon lesquelles s'est développé le vocabulaire de la *ratio*, on voit quels courants de pensée se sont rencontrés en lui, imposant ensuite aux philosophes qui l'utiliseront pour leur compte, une reconstruction radicale du concept en dépendance de leur propre système.

Le contenu objectif lui-même de ce mot le situait au lieu où se recoupent, dans la pensée de l'homme, le spirituel et le corporel, le sensible et l'intelligible, l'intuition et le discours, la spéculation et l'action, la prudence et l'art.

(1) « Cum igitur disserimus de natura mentis humanae, de una quadam re asserimus, nec eam in haec duo quae commemoravi, nisi per officia geminamus». Saint Augustin, *De Trinitate*, lib. 12, c. 4; P. L., 1000.

(2) « Haec est sapientiae et scientiae recta distinctio ut ad sapientiam pertineat aeternarum rerum cognitio intellectualis; ad scientiam vero, temporalium rerum cognitio naturalis ». *De Trinitate*, lib. 12, c. 15; P. L., 32, 1012.

Qu'une telle profusion d'intelligibilité n'aille pas sans confusion, surtout dans les conflits des systèmes ou à travers les concordismes, il n'y a pas lieu de s'en étonner, et il ne faut pas non plus s'en plaindre. Ces incommodités nous rappellent opportunément le mystère des mots, aussi profond que le mystère de la pensée, dont ils ne sont d'ailleurs que l'expression. L'esprit humain, fût-il en pleine scolastique, ne progresse pas que par des précisions dialectiques et des déterminations statiques; il s'enrichit en profondeur, au delà des définitions et des discours, et certains vocables semblent être le réceptacle normal et nécessaire de ce travail mystérieux. On voit alors, par eux et en eux, historiquement et doctrinalement, que distinctions et divisions sont de première utilité; mais on voit aussi que cette utilité n'est vraiment de qualité intellectuelle que si distinctions et divisions ne morcellent pas en fausses clartés de surface une lumière une et unique.

Si l'analyse ici esquissée a dû à chaque instant signaler les recoupements par-dessus les distinctions, c'est que l'histoire même manifestait cette solidarité des significations du mot (et du concept) à travers les domaines les plus divers : métaphysique de la causalité, être logique, intentionalité idéologique, psychologie des puissances cognitives.

L'âme humaine est-elle dite et dénommée « rationnelle » de par son essence même, ou bien à cause du caractère particulier de sa faculté de connaître ? — Sous une apparence de verbalisme, ou du moins de vaine subtilité, la question posée à Maître Ferrier, dans la dispute quodlibétique de 1275, nous invite à observer qu'il faut tenir, après le menu détail de l'analyse, les connexions psychologiques et les rapports idéologiques. L'épithète *rationalis* peut avoir plusieurs sens; il n'en reste pas moins qu'une unité objective les rattache les uns aux autres. On pourra donc « dénommer » l'âme humaine selon deux procédés différents (ou bien *a nobiliori*, ou bien *a notiori*, comme l'observera justement Ferrier); ils ne feront en vérité que dégager une réalité unique, sous les distinctions les plus légitimes.

III. Le texte de Ferrier.

Nous n'avons que très peu de renseignements sur la vie et sur la carrière universitaire de Maître Ferrier. L'épithète de « Cathalanus » qui lui est donnée dans la liste des maîtres en théologie de Paris, dressée en 1278 par Étienne de Salanhac (1), nous fait connaître son pays d'origine, la Catalogne, plus précisément sans doute la région que nous appelons le Roussillon, et qui faisait alors partie de la Catalogne.

Le seul point de repère chronologique que nous ayons est la date de notre quodlibet, Pâques 1275. Il suffit cependant, pour écarter l'identification, parfois proposée (1), avec un certain Ferrier de Catalogne, dont parle Bernard Gui, mais qui mourut à Perpignan en 1256 (2).

Si notre Ferrier a tenu une dispute quodlibétique, c'est que déjà il était maître à la faculté de théologie, puisque cet exercice était exclusivement magistral (3). Il figure d'ailleurs, dans la liste des maîtres dominicains, que nous avons déjà citée, entre Romain de Rome et Guillaume de Tournai.

Il est à présumer qu'il a rédigé, à la manière du temps, ses leçons sur les Sentences de P. Lombard, que donnait avant la maîtrise le bachelier sententiaire. Mais les bibliographes, en se transmettant cette légitime supposition, en sont restés là (4), faute d'avoir retrouvé quoi que ce soit dans la littérature manuscrite.

(1) « 26° : frater Ferrarius Cathalanus ». Éditée par Denifle, *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte*, II (1888), pp. 203-226.

(1) Ainsi Daunou, dans l'*Hist. litt. de la France*, t. XIX, p. 437.

(2) « Frater Ferrarius, natione Catalanus, oriundus de Villalonga prope Perpinianum ad unam leucam, prius inquisitor hereticae pravitatis, vir magnanimus et constans, haereticorum terror, tum primus prior Carcassonensis anno MCCLII institutus, et post sex menses ad regendum Biterrensem translatus, post quatuor annos regiminis tandem in patriam redux obiit Perpiniani ». Bernard Gui, cité par Échard, *Scriptores Ord. Praed.*, t. I (Paris, 1719), p. 349, qui repousse l'identification. Féret, *La faculté de théologie de Paris au moyen âge*, t. II (Paris, 1895), p. 526, fait de même à sa suite.

(3) Cf. P. Glorieux, *La littérature quodlibétique de* 1260 *à* 1320. (*Bib. thomiste*, V). Le Saulchoir, Kain [Paris, Vrin], 1925, pp. 11-18.

(4) Par exemple, Latassa, *Bibliotheca antiqua de los escritores de Aragón*, Saragosse, 1796, t. I, p. 259-260, qui parle, selon une dénomination très vague, de « commentaires théologiques ».

Cf. P. Marti de Barcelona, O. Cap., *Ferrarius Catalanus, O. P.*, dans *Criterion*, III (1927), pp. 479-483.

Mention cependant est faite, en dehors du quodlibet de 1275, de la présence de Ferrier dans une autre dispute, que M. Glorieux a éditée en la considérant comme dispute quodlibétique. La question posée est ainsi présentée et libellée : « Questio est fratris Ferrarii Iacobite (1). *Utrum primi motus vel cogitatio de re illicita sit peccatum* ». Échard la mentionnait déjà, dans le manuscrit même de la bibliothèque de l'Arsenal, 379 (alors abbaye de Saint-Victor n. 678), que M. Glorieux considère avec raison comme la suite du manuscrit Paris. Nat. lat. 14726, fol. 225-231^{v} qui contient le début de la dispute (2). M. Glorieux propose en outre 1278 comme date approximative, et restitue, d'après le nom des participants, le milieu historique de la dispute, où figura Ferrier (2).

C'est dans ce même manuscrit de Paris, Arsenal 379, fol. 225-233^{v}, que nous trouvons le quodlibet déterminé par Ferrier lui-même. Une annotation, dans la marge supérieure, fol. 225^{r}, nous renseigne explicitement : *Istud quodlibet est determinatum a fratre Ferrario Iacobita de Paschate;* puis, par une autre main, fort ancienne : *Anno Domini M°CC°LXX° quinto.*

Vingt-et-une questions (3) furent posées au cours de la dispute; Ferrier les divisa en deux groupes dans sa détermination : « Primo de pertinentibus ad creatorem, secundo de pertinentibus ad creaturam », selon le schème devenu classique.

Il n'est pas besoin d'insister longuement sur le caractère et l'intérêt de ce genre de littérature universitaire, produit de séances mouvementées auxquelles la curiosité, les oppositions personnelles et doctrinales, les problèmes à l'ordre du jour, contribuaient à donner une solennité extraordinaire. Les sujets les plus disparates étaient abordés, au gré des auditeurs et disputeurs depuis la plus haute spéculation théologique jusqu'aux cas pratiques les plus minutieux de

(1) *Jacobita* est le nom donné aux Frères Prêcheurs, à cause de leur couvent de Saint-Jacques, à Paris.

(2) On trouvera le détail de ces renseignements dans l'ouvrage, ci-dessus cité, de M. P. Glorieux, pp. 307-308. Le texte de la question de Ferrier est édité, avec toute la dispute; c'est la qu. 15, ibid. pp. 337-338.

(3) La liste en est donnée par Glorieux, ibid., pp. 109-110.

la morale, du droit, ou de la liturgie. C'était au maître à classer ensuite cette matière dans les cadres factices que la coutume avait peu à peu fixés, et où l'historien perspicace peut retrouver aujourd'hui les échos des polémiques doctrinales ou les traces des réactions provoquées par les faits contemporains.

Ce ne sont pas seulement les sujets abordés par Ferrier qui nous attirent; sa personne même, quoique peu connue, y ajoute un intérêt particulier. Régent de l'une des deux écoles des Prêcheurs à l'Université de Paris, maître en 1275 au plus tard, il avait certainement connu Frère Thomas d'Aquin, qui avait récemment encore dirigé la même école que Ferrier (1269-1272), et qui venait de mourir en 1274. Ferrier, dans son quodlibet, se fait connaître comme un très fidèle disciple du maître, ce qui est un témoignage extrêmement intéressant à un moment où les plus violentes polémiques s'élevaient autour des nouveautés doctrinales du maître dominicain. Il sera facile au lecteur de reconnaître les authentiques doctrines du maître chez le disciple, voire bien souvent la lettre même, comme nous le noterons ici ou là à titre d'exemple.

Pour mieux montrer cette filiation doctrinale, nous éditerons en plus de la question sur la *ratio*, les deux questions précédentes sur la connaissance des substances séparées c'est-à-dire de l'esprit pur. On sait que ce fut là l'un des points critiques du conflit général entre l'augustinisme traditionnel et les nouveautés aristotéliciennes. De fait tout le problème de l'homme, de sa vie intellectuelle, voire de sa formation spirituelle, y est engagé. Le document vaut donc d'être publié, comme contexte historique et doctrinal de l'analyse du concept de *ratio*.

Trois autres questions du même quodlibet achèveraient de composer ce contexte : on les trouvera éditées par Mgr Grabmann (1) : la qu. 1, *Utrum ideae quas theologi ponunt esse in Deo sint eaedem cum ideis quas platonici posuerant;* qu. 2, *Utrum distinctio idearum impediat quod una de alia non possit praedicari;* qu. 7, *Utrum intelligentia*

(1) Dans *Estudis Franciscans*, 42 (1930), pp. 382-390 : *Quaestiones tres Fratris Ferrarii, O. P. doctrinam Sancti Augustini illustrantes ex codice Parisiensi editae.*

addita de qua loquitur Augustinus, de Trinitate, sit idem quod intellectus agens.

Ce sont donc les questions 4, 5 et 6 que l'on trouvera ci-dessous, sous le titre : « De pertinentibus ad creaturam in speciali ».

[*Fol.* 226v]. Deinde querebatur de pertinentibus ad creaturam in speciali.

Et circa hoc querebantur quatuor : primo querebatur de pertinentibus ad naturam; secundo ad culpam; tertio ad gratiam; quarto de pertinentibus ad gloriam.

De pertinentibus ad naturam querebantur quatuor :

primo utrum anima rationalis possit per essentiam suam intelligere substantias separatas;

secundo utrum substantiae separatae sine abstractione sint actu intelligibiles;

tertio utrum anima rationalis sit rationalis ab essentia vel a potentia;

quarto utrum intelligentia addita, de qua loquitur Augustinus, *de Trinitate*, sit idem quod intellectus agens.

[*Questio IV*]

Ad primum procedituR, et videtur quod anima rationalis nunquam possit intelligere essentiam substantiarum separatarum, quia Philosophus dicit in secundo metaphysice, quod « sicut oculus verspertilionis se habet ad lumen solis, sic intellectus noster ad ea quae manifestissima sunt natura » (1). Sed oculus vespertilionis non potest videre lucem solis per essentiam. Tales autem sunt substantiae separatae quae tanto magis sunt intelligibiles per naturam, quanto magis a materia sunt immunes.

[*Fol.* 227r]. Contra. Anime separate cognoscunt alias animas separatas, sicut patet de divite in inferno posito loquente ad Lazarum et ad Habraham (2). Cognoscunt etiam demones et angelos ad quorum consortium deducuntur.

Ad istam questionem dicendum est quod de cognitione anime loqui possumus dupliciter : vel in quantum corpori est unita, vel in quantum est a corpori separata.

Si primo modo, sic anima non cognoscit substantie separate essen-

(1) « ... ὥσπερ γὰρ τὰ τῶν νυχτερίδων ὄμματα πρὸς τὸ φέγγος ἔχει τὸ μεθ'ἡμέραν, οὕτω καὶ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ὁ νοῦς πρὸς τὰ τῇ φύσει φανερώτατα πάντων ». *Met.*, α. 1. 993 b, 9-11.

(2) Luc, 16, 24-31.

tiam, quia, sicut dicit Boecius, libro quinto *De Consolatione*, « omnis cognitio non secundum rei cognitae sed cognoscentium perficitur facilitate » (1).

Est autem triplex gradus potentie cognoscitive in creaturis.

Quedam enim est que dependet ab organo corporali quantum ad subjectum et quantum ab objectum, quia et est actus organi corporalis et objectum accipit ab organo corporali, sicut sensus, et talis potentia non cognoscit nisi formam existentem in materia corporali. Et quia materia est principium individuationis, ideo potentia sensitiva est omnium singularium cognitiva sive particularium.

Quedam autem est potentia cognitiva que neutro modo dependet ab organo corporali, sicut intellectus angelicus, et talis potentia cognoscit res immateriales immaterialiter; licet angeli materialia cognoscant, non tamen ea cognoscunt nisi in rebus immaterialibus, scilicet in seipsis vel in Deo.

Alia est potentia medio modo se habens, sicut potentia anime intellective que non dependet ab organo corporali quantum ad subjectum, quia non est actus alicujus partis corporis, dependet tamen quantum ad objectum, quia objectum suum accipit a fantasmate, quod habet esse in organo corporali. Et talis potentia cognoscit tantum formam in materia existentem, non tamen materialiter.

Et quia substantia separata non habet esse in materia corporali, ideo potentia intellectiva anime conjuncta corpori non potest cognoscere essentiam anime separate.

Si autem loquatur de cognitione anime prout a corpore sit separata, sic potest cognoscere alias substantias separatas, vel videndo in essentia Dei quantum ad cognitionem gloriosam, vel per species sibi in sui separatione influxas, vel per essentiam suam quantum ad cognitionem naturalem.

Per hoc patet ad objecta.

[*Questio V*]

AD SECUNDAM questionem proceditur, et videtur quod substantie separate non sint actu intelligibiles sine abstractione, sicut dicit Boecius : « Objectum intellectus est universale, sicut objectum sensus est particulare » (2). Sed universale est aliquid a particulari abstractum. Ergo non potest aliquid esse intelligible nisi sit ad minus a particulari abstractum.

In contrarium est quod unus angelus alium cognoscit, et una anima aliam.

(1) *De Consol. Phil.*, lib. 5, pr. 4, 75 : « Omne enim quod cognoscitur non secundum sui vim sed secundum cognoscentium potius comprehenditur facultatem ». Ed. Stewart-Rand, p. 388. Cf. pr. 6, 1.

(2) Cf. Aristote, *De an.*, lib. II, 5, 417 b 23; S. Th., *I*[a], q. 14, a. 11.

Ad istam questionem dicendum est quod triplex est abstractio (1). Una est abstractio forme a materia sensibili individuali, sed non a materia sensibili communi et hec abstractio est forme naturalis. Est autem materia sensibilis individualis sicut hec caro et hoc os; materia sensibilis communis est sicut caro, os, et ab hac materia communi sensibili non potest separari forma naturalis, sed potest a materia sensibili individuali, ut species abstrahitur ab hac carne et hoc osse, sed non potest abstrahi ab carne et osse; hoc autem modo abstrahitur universale a particulari.

Alia est abstractio forme a materia sensibili et individuali et communi, et etiam a materia imaginabili individuali, sed non a materia imaginabili communi; et ista est abstractio forme matematice. Est autem materia sensibilis materia corporalis que subjacet qualitatibus activis et passivis; materia autem intelligibilis est que subjacet quantitati. Forma autem mathematica est sicut numerus, figura et huiusmodi; possunt intelligi sine qualitatibus activis et passivis, quod est eas abstrahi a materia sensibili; non tamen possunt intelligi sine materia quantitati subjecta, quod est eas abstrahi a materia intelligibili communi; [*fol.* 227v] possunt tamen considerari sine hac materia vel sine illa, quod est abstrahi a materia intelligibili individuali.

Alia est abstractio a materia intelligibili communi, sicut abstrahitur ens et unum, quae possunt esse sine materia huiusmodi, ut patet in substantiis spiritualibus.

Dicendum est ergo quod substantie spirituales sunt actu intelligibiles sine abstractione primo modo vel secundo dicta, non tamen sine abstractione tertio modo dicta. Hanc autem abstractionem non facit in eis intellectus, sed habent eam per naturam, hoc est enim ipsas esse abstractas, quod est esse a materia separatas ut ipsa immunitas a materia abstractio appellatur.

Ad id quod in contrarium obicitur, dicendum quod Boecius loquitur de intellectu qui corpori est conjunctus, quia talis, sicut dictum est, non potest intelligere nisi a materia abstrahendo.

[*Questio VI*]

AD TERTIUM proceditur, et videtur quod anima rationalis dicatur rationalis ab essentia, non a potentia, quia nihil ponitur in genere vel specie per hoc quod est sibi accidentale. Sed anima rationalis ponitur in specie sua eo quidem modo quo ei convenit esse in specie per rationale. Ergo rationale non est ei accidentale. Sed potentia accidens est. Ergo anima rationalis non est a potentia.

Contra. Denominatio debet fieri a notiori. Sed potentia notior est quam essentia, quia sicut dicitur primo *De anima* : « Accidentia maxi-

(1) Cf. Saint Thomas, *Ia Pars*, q. 85, art. 1, ad 2.

mam partem conferunt ad cognoscendum quod quid est » (1). Ergo potius debet dici rationalis a potentia rationis quam ab essentia.

Ad istam questionem dicendum est quod ratio multipliciter accipitur. Aliquando nominat naturam que qualitercumque participat intellectum, et sic accipitur multum large. Et sic dicit Boecius in libro *De duabus naturis* quod « persona est rationalis nature individua substantia » (2); et Porphirius : « Sumus rationales nos et dii »; et sic ponitur inter nomina divina a Dionysio (3).

Aliquando dicit obumbrationem quandam nature intellectualis secundum quod dicit Ysaac (4) quod « ratio oritur in umbra intelligentie », et convenit tantum hominibus. Et sic sumendo rationem, ponit Dionysius in libro *De divinis nominibus* (5) quinque gradus rerum, scilicet intellectualium, rationalium, sensibilium, viventium et simpliciter existentium; in qua distinctione sub rationabilibus homines comprehendit; et Boetius, in libro *De consolatione* (6), dicit quod ratio humani generis tantum est, sicut intelligentia [sola divini].

Aliquando sumitur ratio pro altera parte nature rationalis, scilicet pro anima rationali, et sic dicit Augustinus, *De quaestionibus Orosii* (7) « In anima est ratio, et cum sint unum, aliud anima agit, aliud ratio. Anima vivimus, ratione sapimus ». Et in *Sex principiis* (8) : « Videtur autem forma quedam a natura esse, quedam ab actu. Ratio enim, id est anima rationalis, a natura est ».

(1) « ... ἀλλὰ καὶ ἀνάπαλιν τὰ συμβεβηκότα συμβάλλεται μέγα μέρος πρὸς εἰδέναι τὸ τί ἐστιν ». *De anima*, A. 1. 402 b, 21-22.

(2) Cap. 3; P. L., 64, 1343 D.

(3) *De div. nom.*, c. 1 et 2. Il s'agit du nom λὸγος, traduit par *ratio*. Cf. supra, p. 123.

(4) Dans le *Liber de definitionibus*, que les Latins connurent par la version de Gérard de Crémone (éd. Lyon, 1515). L'original arabe de l'ouvrage a été perdu.

(5) Cap. 7; cf. *De Coel. Hier.*, c. 9, 2.

(6) *De Consol. Phil.*, lib. 5, 4; éd. Stewart-Rand, p. 394, 18.

(7) Qu. 6; P. L., 40, 736. Le *Dialogus Quaestionum LXV, sub titulo Orosii percontantis et Augustini respondentis* (P. L., t. 40, col. 733-752) fut longtemps attribué à Saint Augustin. C'est un recueil d'extraits des œuvres du docteur d'Hippone, attribué à Eucher.

(8) « Videtur autem forma quaedam a natura esse, quaedam ab actu. Ratio vero a natura est », *De sex principiis*, cap. 1, n. 4; ed. A. Heysse (Coll. *Opuscula et textus*, fasc. VII), Münster, Aschendorff, 1929. La P. L. de Migne, t. 188, col. 1257-1270 reproduit la transcription en style humaniste, publiée en 1496 par Erm. Barbaro.

On attribue ce précieux et célèbre opuscule à Gilbert de la Porrée. Albert le Grand est le premier témoin de cette attribution; il en a souligné le caractère et la place dans l'économie de l'œuvre aristotélicienne; complétant les catégories d'Aristote, il discute les six derniers prédicaments : actio, passio, quando, ubi, situs, habitus (sex principia). « Composuit ad faciliorem intelligentiam eorum

Aliquando nominat illam partem anime que potest esse subjectum virtutis et vitii, que a Philosopho, primo *Ethicorum* (1), dividitur in rationale per essentiam et per participationem; et sic dicit Dionysius, quarto capite *De divinis nominibus* (2) quod « malum demonis est preter boniformem intellectum esse, anime preter rationem, corpori preter naturam »; et Bernardus *Ad fratres de Monte Dei* (3) : « Virtus est filia rationis »; et Augustinus (4) : « Virtus est perfecta ratio ».

Aliquando nominat totam illam partem anime que in sui operatione non utitur organo corporali, et sic dividitur contra sensitivum et vegetativum; et sic continet omnes potentias intellectivas tam apprehensivas quam motivas, et sic voluntas continetur sub ratione; et sic dicitur in *Libro de spiritu et anima* (5) quod ratio « mentis est aspectus quo bonum malumque discernit (6), virtutes eligit, Deumque diligit ». Discernere enim pertinet ad apprehensivas, eligere et diligere ad motivas; et sic dicitur, quarto *Thopicorum*, quod « voluntas est in ratione » (7), et in tertio *De anima :* « In irrationali autem desiderium et animus, i. e. concupiscibilis et irascibilis » (8).

Aliquando dicit partem anime intellective apprehensivam, et dividividitur contra voluntatem; et sic dicit Magister in II° libro, dist. XXIV, quod « liberum arbitrium est facultas voluntatis et rationis » (9);

quae in libro Praedicamentorum succinte dicta videbantur » (*Comm. in lib. de sex princ.*, tr. 1, c. 1; éd. Borgnet, I, p. 305).

Dès 1252, ce *Liber* était inscrit sur les listes officielles de la « nation anglaise » à l'Université de Paris, et dès 1255 sur la liste de la faculté des arts (Cf. *Chart. Univ. Paris.*, I, pp. 228 et 278). Il était ainsi matière ordinaire d'enseignement. C'est en dire tout le crédit.

(1) Cap. ult.

(2) P. G., 3, 733 A.

(3) P. L., 184, 344. Le traité de la vie solitaire ou « Epistola ad Fratres de Monte Dei », attribué tantôt à Saint Bernard (comme le fait notre auteur, ici et fol. 233[v]), tantôt à Guigues le Chartreux, a pour auteur véritable Guillaume de Saint-Thierry († 1148), liégeois, d'abord bénédictin, abbé de Saint-Thierry (1120-1135), puis cistercien à Signy, disciple et ami de Saint Bernard.

(4) « Virtus vel recta vel perfecta ratio », *I Soliloq.*, c. 6; P. L., 32, 876.

(5) Cap. 11; P. L., 40, 786. Cf. ci-dessus sur l'origine et l'authenticité de cet opuscule, p. 120.

(6) Cette définitio de la *ratio* est reprise aussi dans l'ouvrage pseudo-bonaventurien (compilation de textes authentiques) intitulé *Centiloquium* : « Ratio est illa vis animae, qua anima inter bonum et malum, inter verum et falsum discernit infra se » (Éd. Vivès, t. 7, p. 391[a]).

(7) ἐν τῷ γὰρ ἡ βούλησις γίνεται. *De anima*, Γ. 9. 432 b 5. « In rationali est voluntas », traduit la version utilisée par S. Thomas, *De Ver.*, q. 15, a. 1, obj. 15.

(8) Ibid., 432 b 6 : καί ἐν τῷ ἀλόγῳ ἡ ἐπιθυμία καὶ ὁ θυμός. Noter la version utilisée par Ferrier.

(9) Lib. II, dist. 24, c. 3; éd. Quaracchi, p. 421.

et Augustinus in libro *De immortalitate anime :* « Ratio est aspectus animi quo per seipsum non per corpus verum intuetur » (1).

Aliquando sumitur pro potentia opinativa, et sic dividitur [*fol.* 228^r] contra scientificum in VI° *Ethicorum*, quia scientificum est circa necessaria, ratiocinativum est circa contingentia (2).

Aliquando dicitur vel dicit potentiam inquisitivam veritatis per rationes universales, et sic dividitur contra intellectum, quia intellectus apprehendit subito et sine inquisitione, ratio inquirendo; unde dicit Ysaac quod « ratiocinatio est cursus cause in causatum » (3). Et ratio sic sumpta est eadem potentia cum intellectu, differens penes officia, sicut ratio superior et inferior. Unde Augustinus, XIV *De Trinitate*, cap. 6, pro eodem accipit ista duo : « Imago creatoris invenienda est in rationali sive intellectuali humani animi » (4).

Aliquando sumitur improprie pro potentia cogitativa, que est potentia sensitiva, et habet organum determinatum, scilicet mediam cellulam cerebri, ut dicit Commentator in tertio *De anima* (5).

Patet igitur ex predictis quod aliquando sumitur ratio pro essentia, aliquando pro potentia.

Et sic anima potest dici rationalis vel a ratione prout nominat potentiam, vel a ratione prout nominat essentiam; sed quia essentia nobilior est potentia, et denominatio fieri debet a nobiliori, ideo magis proprie dicitur rationalis ab essentia quam a potentia.

(1) *De immort. animae*, c. 6; P. L., 32, 1026.

(2) λεγέσθω δὲ τούτων τὸ μὲν ἐπιστημονικὸν, τὸ δέ λογιστικόν. Eth. Nic., Z. 1. 1139 a 12. Le contexte doctrinal de ce texte légitime la portée que donna la scolastique latine à la distinction entre le *scientificum* (circa necessaria) et le *ratiocinativum* (circa contingentia), rapproché lui-même de l'*opinativum*. Cf. vocabulaire et doctrine chez Saint Thomas, *De Ver.*, q. 15, a. 2, obj. 3 et ad 3; *I^a Pars*, q. 79, a. 9, obj. 3; *In III de An.* 1,ect. 15, éd. Pirotta, n. 828.
On notera le concordisme Aristote-Augustin, tenté au temps de saint Thomas, comme tant d'autres, et mis au point avec perspicacité par saint Thomas, *I^a Pars*, q. 79, a. 9, ad 3. *Ratio*, λόγος, nous sommes toujours au même carrefour, malgré la multiplicité des croisements.

(3) Dans le *Liber de definitionibus*, déjà cité.

(4) « Ea quae invenienda in anima hominis, id est rationali, sive intellectuali, imago Creatoris, quae immortaliter immortalitati ejus est insita ». *De Trin.*, lib. 14, c. 4; P. L., 42, 1040.

(5) La cogitative, puissance sensible de soi, a été appelée par les scolastiques latins, à la suite des philosophes arabes, « *ratio* particularis ». D'où l'observation de Ferrier. « Vis cogitativa vocatur particularis ratio », Saint Thomas, *De Ver.*, q. 14, a. 1, ad 9; « Ratio proprie accepta nullo modo potest esse alia potentia ab intellectu in nobis; sed interdum ipsa vis cogitativa, quae est potentiae sensitivae, *ratio* dicitur, quia confert inter formas individuales, sicut ratio proprie dicta inter formas universales...; et haec habet organum determinatum, scilicet mediam cellulam cerebri ». Id., ibid. q. 15, a. 1. Ferrier renvoie exactement à Averroès comme à la source de cette extension de la pensée et du vocabulaire aristotéliciens.

Verumptamen quia aliquando denominatio fit ab eo quod est notius etsi non sit nobilius, sicut homo dicitur ab humo, potentia autem est notior quoad nos quam essentia, ideo potest dici rationalis a ratione prout nominat potentiam.

Et per hoc patet solutio ad argumenta.

Institut d'Etudes médiévales, Ottawa.
En la fête de s. Cyrille d'Alexandrie
9 février 1932.

G.-Ed. Demers, ptre.
du Séminaire de Québec.

LA NOTION DE DOGME

AU XIIIe SIÈCLE

Bien qu'il ne soit pas complètement étranger au vocabulaire de la théologie médiévale, le mot « dogme », qui a prévalu depuis la Réforme, est rarement employé avant le XVIe siècle pour désigner une doctrine révélée, définie par l'Église et imposée à la foi des fidèles. Ainsi ne le rencontre-t-on que trois ou quatre fois dans saint Thomas d'Aquin, comme dans le verset de la séquence du *Lauda Sion :* « *Dogma* datur christianis quod in carnem transit panis » (1). Il conserve en effet alors communément un sens beaucoup plus vague, selon lequel il convient aux erreurs des hérétiques (2) et aux opinions des philosophes (3) aussi bien qu'aux vérités de la foi. Même en ce dernier cas d'ailleurs, il ne sort guère de l'imprécision de son sens premier d'assertion, d'énoncé d'une opinion (4). Il n'est pas encore spécialisé dans un contexte ecclésiastique.

(1) Autres textes : « Haeresis est infidelitatis species, pertinens ad eos qui fidem Christi profitentur, sed ejus *dogmata* corrumpunt ». *Ia IIae*, q. 11, a. 1 (C'est l'usage le plus typique, car c'est précisément son rapprochement avec la notion d' « hérésie » qui entraînera le mot, dans son évolution sémantique, vers un sens ecclésiastique). Cf. IIa IIae, q. 86, a. 2 (*dogma* divinum); *In I Thess.*, c. 5, l. 2 (*dogma* ecclesiasticum); *Declar. XLII Quaest.*, Prol. (*dogmata* fidei); *IIa IIae*, q. 11, a. 2, sed contra (*dogmata* fidei).

(2) *IIa IIae*, q. 39, a. 2 (perversum *dogmata*) ; q. 184, a. 6, ad 1 (*dogmata* haeretica); *In Rom.*, cap. 1, l. 7 (falsa *dogmata*). « Petrus (Abelardus) dampnationem sui *dogmatis*... cognoscens », Otto de Freising, *Gesta Friderici*, I, n. 51, éd. Waitz, 1912, p. 74. Cf. tout le prologue du *Contra Haereticos* d'Alain de Lille, P. L., 210, 308.

(3) Cf. le « Moralium *dogma* philosophorum » de Guillaume de Conches, P. L., 171, 1007-1056. « Si Platonicum *dogma* optineat... ». Jean de Salisbury *Metal.*, II, 20, 885 a; éd. Webb, p. 110. « Juxta Platonici *dogmatis* sensum, forme sint exemplares... ». Ibid., 885 d; éd. Webb, p. 111.

(4) « Qui infirmatur pravis voluptatibus et *dogmatibus* ». Saint Thomas, *In Johan.*, c. 4, l. 7, n. 1.

Certes la notion même de dogme n'est pas absente, c'est bien évident, et, quant au contenu psychologique, religieux, et ecclésiastique, son histoire remonterait jusqu'à la prédication des Apôtres (1). Mais le concept théologique proprement dit en est alors en pleine élaboration, et nous le voyons se constituer scientifiquement à la fin du XIIe et au début du XIIIe siècle. C'est sous le vocable *articulus fidei* que s'accomplit ce travail, que nous voudrions analyser ici dans ses principales étapes — jusqu'à saint Thomas, de qui la doctrine sera ainsi éclairée dans sa genèse et son originalité.

I. « Article de foi » et symbole (XIIe siècle).

Posé en termes généraux, le problème de l'*articulus fidei* n'est autre que celui des rapports entre l'Écriture Sainte et le dogme. La foi porte sur le contenu de l'Écriture, « mais la vérité de foi est dans les livres saints, de manière diffuse, selon des modes divers, et, en certains points, obscurément, de sorte que pour l'en extraire, il faut une étude prolongée et un exercice dont ne sont point capables tous ceux qui doivent connaître cette vérité » (2). Pour mettre à la portée de tous l'essentiel de la Révélation, il était donc nécessaire, conclut saint Thomas (3), « de recueillir, parmi les sentences de l'Écriture, un sommaire (lisez : symbole) des vérités qui doivent être proposées à la foi de tous ». L'article de foi se trouve à l'interférence de ces deux données de fait: les innombrables énoncés de l'Écriture et les vérités délimitées par les symboles.

Deux conclusions se dégagent de cette observation à la fois historique et doctrinale. D'abord c'est un point de vue pratique, utilitaire, qui introduit le fait de la formulation dogmatique, énoncés particuliers ou symboles généraux.

Ensuite l'enregistrement dans un symbole des vérités

(1) Sur l'histoire du mot *Dogme*, cf. les deux plus récents travaux: A. Deneffe, *Dogma. Wort und Begriff*, dans *Schol.*, VI (1931), pp. 381-400, 505-538; O. Ritschl, *Das Wort* dogmaticus *in der Geschichte des Sprachgebrauch bis zum Aufkommen des Ausdrucks* theologia dogmatica, dans *Festgabe Kaftan*, Tübingen, 1920, pp. 260-272.

(2) *II^a II^ae*, q. 1, a. 9, ad 1.

(3) *Ibid.*, in corp.

essentielles de la foi invite à concevoir et à définir l' « article de foi » par son insertion dans ledit symbole.

C'est à cette connexion de fait que vont d'abord se limiter les réflexions et les vagues essais de définition que nous allons trouver chez les théologiens du XIIe siècle. Ainsi attachés au fait des articles inscrits dans un symbole, ils n'ont pas encore le souci d'analyser et d'agencer systématiquement le contenu même de la notion d'*articulus fidei*. Le seul élément qui dès lors peut se dégager est la précision du mot par rapport au terme général de *credibile* (tout le « croyable » contenu dans l'Écriture) : l'article de foi, partie capitale d'un ensemble, est l'objet de foi essentiel, un *credibile* principal. Ainsi s'amorce de très loin la distinction entre révélation et dogme, entre donné révélé et énoncé dogmatique.

C'est cet aspect de partie capitale qui domine chez HUGUES DE SAINT-VICTOR († 1141). Au livre Ier du *De Sacramentis* (1) il parle des « partes fidei », et en mentionne deux qui remferment tous les autres « credenda » : « Creator et quae pertinent ad Creatorem, hic est una pars fidei. Salvator et quae pertinent ad Salvatorem : hic est altera ». Suit une comparaison harmonieusement balancée entre ces deux parties, puis l'auteur conclut ainsi : « Prima pars fidei spectat ad debitum naturae, secunda pars fidei ad debitum gratiae. Illa credere debemus, quia per naturam conditi sumus; ista credere debemus, quia per gratiam reparati sumus ». Nous avons tenu à citer ce passage, parce qu'il a sans doute inspiré cette définition, que les théologiens postérieurs attribueront à Hugues : « Articulus est natura cum gratia », et qui serait inintelligible, si l'on ne prenait soin de la rattacher à ses origines, comme l'ont fait d'ailleurs Albert le Grand (2) et saint Thomas (3). Voici par exemple l'explication qu'en donne saint Thomas : « Non intendit (Hugo) definire articulum, sed ostendere quae sunt ea de quibus est fides, quia est de operibus conditionis, quibus instituta est natura, et de operibus reparationis, quibus collata est gratia Dei ».

Dans les *Quaestiones in Epistolas Pauli*, attribuées à

(1) Pars X, c. 5; P. L., 176, 334.
(2) *III Sent.*, a. 4, ad diff. 3; éd. Borgnet, 28, 451.
(3) *III Sent.*, d. 25, q. 1, a. 1, sol. 1, ad 5.

Hugues (1), on rencontre, qu. XCVII (2), le mot *articulus*, sans qu'une définition en soit donnée; mais on y désigne ce qu'il faut croire de nécessité pour faire son salut.

La *Summa Sententiarum* composée vraisemblablement par un disciple d'Hugues, vers 1150, reprend la terminologie du *De Sacramentis* sur les « partes fidei » (3).

De Richard de Saint-Victor, il n'y a rien à dire, puisque la définition qui porte son nom (cf. infra) n'est pas de lui.

Pierre Lombard († 1160) dans son livre des Sentences, achevé vers 1150, emploie lui aussi l'expression *articulus fidei* pour désigner l'objet de foi dans ses parties principales, et spécialement les vérités réunies dans les symboles. « Fides dicitur magna cognitione et articulorum quantitate, vel constantia et devotione » (4). « Sicut et in ecclesia aliqui nimis capaces sunt, qui articulos symboli distinguere et assignare non valent, omnia tamen credunt quae in symbolo continentur » (5).

Son disciple et commentateur, Pierre de Poitiers († 1205), écrit dans le même sens : « Quandoque autem id quod credimus, id est collectio articulorum, dicitur fides. Unde : Haec est fides catholica... » « Articuli autem nostrae fidei sunt incarnatio, et passio, et resurrectio et ascensio, etc. » (6).

Aucun élément nouveau chez Alain de Lille († 1202). Dans ses *Distinctiones dictionum theologicalium*, sorte de dictionnaire où l'auteur explique le langage théologique de son époque, la notion d'*articulus* est rapprochée de celle du symbole (7). « Fides dicitur collectio articulorum, unde Athanasius... Symbolum dicitur sermo in quo continentur diversi articuli fidei » (8) . C'est bien toujours la même association des deux concepts d' « article de foi » et de « symbole ».

(1) Non authentiques; l'auteur, un religieux de Saint-Victor sans doute, a pillé le commentaire de Robert de Melun. Cf. R.-M. Martin, *L'œuvre théologique de Robert de Melun*, dans *Rev. Hist. Eccl.*, 1920, p. 489.

(2) *In epist. ad Hebr.*; P. L., 175, 630.

(3) P. L., 176, 47, 70, 79.

(4) Lib. III, d. 25, c. 1, éd. Quaracchi, II, p. 665.

(5) *Ibid.*, c. 2, p. 667.

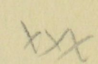
(6) P. L., 211, 1090.

(7) P. L., 210, 770.

(8) *Ibid.*, 963. Même rapprochement chez Innocent III, P. L., 217, 827.

Le titre du *De arte seu articulis catholicae fidei*, qui est probablement l'œuvre de NICOLAS D'AMIENS, chanoine de la fin du XII[e] siècle, semblerait nous promettre la définition recherchée. Vain espoir. Nous n'avons là qu'une manière d'apologie des dogmes, adressée par l'auteur à ceux qui ne reconnaissent pas la valeur divine de l'Évangile (1); aucun souci de définir vraiment et abstraitement ce qu'il entend par « articulus fidei ».

On voit, par les quelques textes cités, que le problème de l'*articulus fidei* n'a pas encore été envisagé pour lui-même. On parle bien d'article de foi, parce que l'expression est commode pour recenser les principales vérités que le fidèle doit croire; quant à se demander ce qui constitue un article de foi, quant à le définir abstraitement, on n'a pas l'air d'y avoir songé.



II. LA NOTION ORGANIQUE D'ARTICLE DE FOI (début XIII[e] s.).

Mais nous arrivons à l'époque où la réflexion théologique, suivant son développement normal, prend conscience plus vivement des rapports de l'Écriture et des symboles, recherche les conditions requises pour qu'une propositoin scripturaire soit dite « article de foi », et essaie d'en donner une véritable définition.

Sans doute aussi les exigences très particulières de l'enseignement chrétien, au début du XIII[e] siècle, eurent-elles une influence sur la position de ce problème. Le caractère utilitaire de la mise en symbole et en articles, que nous avons observée dès le début, avec saint Thomas, nous invite à le penser. Au moment où les conquêtes de l'hérésie deviennent inquiétantes et même désastreuses pour la foi catholique dans le sud de la France et le nord de l'Italie, devant l'impuissance de l'épiscopat, le chef de l'Église, Innocent III, se rend compte que la prédication à peu près inexistante doit être fortement organisée pour instruire le peuple, le ramener à la foi ou l'y maintenir, et lutter efficacement contre l'erreur. Dans un sermon (2) prononcé au quatrième

(1) P. L., 210, 596.
(2) P. L., 217, 679.

concile de Latran, le pape rappelle énergiquement aux Pères du Concile, le grave devoir qui leur incombe d'enseigner la doctrine. Le dixième canon de ce même concile débute par cette considération : « Inter cetera quae ad salutem spectant populi christiani, pabulum verbi permaxime noscitur sibi esse necessarium » (1); puis il prescrit aux évêques qui ne peuvent, à cause de l'étendue de leur diocèse, prêcher par eux-mêmes, de désigner pour cet office des hommes capables d'instruire le peuple illettré, spécialement les masses urbaines, travaillées par la propagande hétérodoxe.

Mais pour mener à bien cet enseignement, il fallait être fixé sur son objet, bien connaître, et de manière pratique, les articles de foi avant de les proposer aux autres. On comprend dès lors que les théologiens aient été pressés de se poser plus formellement la question : « Quid sit articulus », pour mieux discerner l'objet essentiel de la foi, et indiquer ensuite aux prédicateurs ce qu'ils devaient prêcher. C'est l'hérésie même qui invite à ce travail d'inventaire et de précision. La négation de certaines doctrines scripturaires et communément crues jusqu'alors, imposait à l'Église un renforcement de leur énoncé, et, dans certains cas, une affirmation catégorique. C'était implicitement ajouter au symbole, aux quatorze « articles » qu'il contenait. Y allait-il y avoir, hors du symbole reçu, des « articles » ? Voici que les deux concepts, jusqu'ici liés, de symbole (symbole fixe, clos) et d'article (vérité obligatoire) vont devoir être examinés chacun pour soi.

En même temps, surtout à cause du caractère anti-ecclésiastique des hérésies qui se développent, la fonction sociale de ces lois de pensée va se faire sentir davantage, puisqu'elles sont le premier facteur d'unité dans la société qu'est l'Église.

Double problème qui va contraindre les théologiens à expliciter les éléments du concept d'article de foi; mais cette contrainte même entraînera parfois leur travail dans des analyses unilatérales.

Un chapitre d'un traité, tout pratique, *De penitentia injungenda*, nous fournit, pris sur le fait, un exemple des

(1) Cf. Hefele-Leclercq, *Histoire des Conciles*, t. V, p. 1340.

préoccupations des théologiens. PREVOSTIN, son auteur, qui devait être chancelier de Paris († vers 1210), avait précisément vécu longtemps au milieu des hérétiques, au cours de son ministère apostolique en Lombardie. Il répond donc — sommairement, mais c'est la position même de la question qui est intéressante — à cette question : « Quot sunt articuli fidei quos quilibet credere debet » (loc. cit., cap. 6) (1).

Sane quot sint articuli fidei non invenio ab aliquo sanctorum determinatum, et ideo forte non sine temeritate eis numerus certus imponitur. Potest tamen sine periculo dici quod sunt articuli fidei : primus est credere Deum esse unum in substantia et tribus in personis; secundus, Christum natum ex Maria virgine; tertius, panem transsubstantiari in carnem Christi et vinum in ejus sanguinem per ministerium sacerdotis; quartus, Christum fuisse mortuum et sepultum ; quintus Christum resurrexisse a mortuis; sextus, eundem ascendisse celos, venturum ad judicium et omnes resurrecturos.

Hii ideo dicuntur articuli fidei quia nos arctant ad ista credenda, et non sufficit in hiis, eis auditis, non obicere contrarium voluntati, sed quilibet tenetur moveri aliquando ad credendum.

Sunt adhuc, preter ista, multa alia que prelati vel theologi, cum ea legunt vel de eis disputant, credere tenentur, scil. Deum esse eternum, creatorem omnium, auctorem veteris testamenti et novi testamenti, Christum esse baptizatum, et vim regenerativam aquis contulisse et huiusmodi; et etiam omnes hereses debent detestari.

Vel potest dici quod illi sunt articuli fidei qui in symbolo continentur.

Le souci, si sensible ici, de déterminer, indépendamment ou à côté du symbole, la liste des objets à croire (disons, à la moderne : des dogmes), va amener la naissance d'une classification tripartite, qui sera bientôt reçue dans les écoles, que saint Albert et saint Bonaventure accepteront. Il importe de la signaler, au moins dans l'un de ses nombreux exemplaires, afin de voir ce que représente son élimination par saint Thomas.

Pressés par la nécessité de loger plusieurs vérités à croire, (dont les cas-types sont: l'existence de Dieu, la valeur peccamineuse de la fornication, le mystère de l'Eucharistie), qui sont absentes du symbole, les théologiens adoptèrent les

(1) Ms. Vienne (Autriche) 1413, fol. 132[a]. Sur cet ouvrage, cf. G. Lacombe, *La vie et les œuvres de Prévostin* (*Bibl. thomiste*, XI), Le Saulchoir [Paris, Vrin], 1927, pp. 67-70. A dater approximativement de 1194-1200.

catégories suivantes : parmi les objets de foi, auxquels il faut donner son assentiment, les uns précèdent l'objet lui-même de la foi, les autres le suivent comme des conséquences, et ceux qui le constituent en lui-même sont proprement les « articles de foi ».

Voici, entre beaucoup d'autres, le texte de PHILIPPE LE CHANCELIER († 1237), l'un des plus remarquables maîtres de l'Université de Paris avant saint Thomas, qui composa sa Somme vers 1230 (1).

Ad hoc quod objicitur... quod fornicationem esse peccatum, et huiusmodi, non sunt vera de Deo, respondendum est quod non quecumque tenemur credere sunt articuli, sed e contrario. Quedam enim sunt *antecedentia* fidem, quedam *concomitantia*, quedam *consequentia*. Antecedentia, ut ea que sunt rationis naturalis, que fides supponit; unde sicut cum agit contra artem que eis ars que supponit contradicit, item contra fidem que contradicit eis que fides supponit. Concomitantia autem fidem sunt ipsi articuli. Consequentia vero sunt quedam inter que quorumdam veritas est de Deo, et quorumdam non. Quorumdam veritas est de Deo, sicut Deum ubique, quod non numeratur inter articulos, tamen reducibile est ad articulos, ut sicut credimus Deum immensum, eternum, omnipotentem, ita et ubique esse. Item de consequentibus articulos est Christum esse aliquid secundum quod homo (3), de quo determinatum est ut contrarium ejus illo modo dicatur. Quorumdam veritas non est de Deo, ut antichristum futurum esse, quia tenemur credere ea que dicuntur per sacram scripturam.

La solution n'était pas sans bénéfice, puisqu'elle permettait d'enregistrer les vérités nouvellement définies dans la doctrine de la foi officiellement enseignée par l'Église à ses fidèles. Elle avait l'inconvénient de maintenir immobile et clos le vocable « article de foi » lui-même, par un reste d'attache au symbole. On pourra sans doute enrichir cette classification très matérielle en lui adaptant le schéma technique de la structure de toute discipline, qui comporte, en plus de ses principes (ce seront les « articles ») (3),des

(1) Nous la citerons d'après le ms. Paris, Nat. lat. 15749, fol. 85d.

(2) On reconnaît à cette allusion l'erreur du nihilisme christologique, qui avait été condamnée au XIIe siècle par intervention de l'Église.

(3) C'est dans ce contexte que vient s'insérer la doctrine de Guillaume d'Auxerre († 1231) selon laquelle les *articuli fidei* jouent dans la « science » théologique le rôle que jouent en toute science les principes. Cf. *Summa aurea*, lib. III,

présupposés et des conséquences (cf. infra, Albert le Grand et Bonaventure); l'inconvénient restera.

Ce qui ressort cependant de ce premier travail, c'est que *articulus* dit partie d'un tout organisé, membre d'un corps de doctrine, et d'autre part qu'il implique une obligation de croire : « Dicuntur articuli, disait déjà Prévostin, quia nos arctant ad ista credenda ». Ce sont les deux aspects désormais dégagés, et qui vont se fixer dans des définitions, plus ou moins bien tournées, que les maîtres accepteront et commenteront tour à tour dans les écoles. Au traité de la foi, une double question s'ajoute désormais : « Quid sit articulus secundum rem? Quid sit articulus secundum definitionem? » (1), et, à la manière du temps, défileront toutes les définitions. Ainsi Philippe, déjà cité :

Viso quid sit articulus secundum rem, videamus quid sit secundum diffinitionem.

Magister Hugo de Sancto Victore diffinit articulum sic : Articulus est natura cum gratia.

Item aliter : Articulus est perceptio veritatis divine tendens in ipsam (2).

Ricardus autem de Sancto Victore diffinit eam sic : Articulus est indivisibilis veritas de Deo artans nos ad credendum.

Queritur ergo qualiter inter se conveniant diffinitiones iste, et utrum generaliter sunt date de omni articulo (3).

La définition dite de Richard de Saint-Victor (4), contient explicitement les deux éléments que nous avons indiqués : « *indivisibilis* veritas », c'est la portion qu'on ne peut diviser ultérieurement dans le tout organique, « *arctans* ad credendum », c'est le caractère obligatoire dans l'obéissance de la foi.

tr. 3, c. 1, q. 1; éd. Pigouchet, fol. 131d. Doctrine extrêmement féconde, qui dépasse de beaucoup le contexte dans lequel elle est née, et qui témoigne de la puissance de son auteur. Cf. M. D. Chenu. *La théologie comme science*, dans *Arch. hist. doctr. litt. du moyen âge*, II (1927), p. 51-52.

(1) Cf. encore Albert le Grand, *III Sent.*, d. 24, a. 4.

(2) Albert le Grand, *III Sent.*, d. 24, a. 4, saint Bonaventure, *III Sent.*, d. 24, a. 3, q. 2, saint Thomas, *IIa IIae*, q. 1, a. 6, l'attribueront à Isidore.

(3) Loc. cit., fol. 85c.

(4) Ainsi se transmet-elle sous cette attribution; cf. Albert le Gr., *III Sent.*, d. 24, a. 4; saint Bonaventure, *III Sent.*, d. 24, a. 3, q. 1. Saint Thomas, *IIa IIae*, q. 1, a. 6, informé qu'on ne la trouvait point dans les œuvres de Richard, s'abstient : « sicut a quibusdam dicitur ».

Sans nous attarder davantage, il faut au moins signaler le rôle de premier plan que donne GUILLAUME D'AUVERGNE, dans son traité de la foi (1), à ce caractère de contrainte intellectuelle, d'obéissance sociale. C'est que, en face des hérésies régnantes, spécialement sans doute du Catharisme, il sent très vivement, dans son zèle pastoral et son ardeur un peu tumultueuse, les exigences de l'unité de croyance. D'où son insistance, qui finit par devenir gravement unilatérale, sur le côté moral de la foi, en la rapprochant de l'obéissance et de la religion. Il dit, par exemple : « Creditur Deo ex virtute obedientiae, et ipsa fides est per quam obedientiae suae debitum Deo solvit intellectus humanus » (2); et, plus loin, ceci, qu'on pourrait appeler sa définition de la foi : « Religio autem intellectus non potest esse nisi apprenhensio. Apprehensio vero in communitate hominum, non potest esse certitudo propter causas quas diximus. Quare credulitas [fides] necessario religio est intellectus » (3). La foi, « religio intellectus », est, comme il le dit au même endroit, la cause, le principe et le fondement de toute la religion et du culte divin.

La notion d'*articulus fidei* a le même caractère pratique, toujours en relation avec la religion. « Manifestum est certas esse et determinatas numero apprehensiones de rebus quae pertinent ad fundamentum religionis. Quare et ipsa apprehensa. Haec autem sunt quae vocantur *articuli fidei* » (4). La nécessité d'un nombre déterminé d'articles se prend ainsi de leur fonction, comme fondement de la religion. S'ils étaient infinis, on ne pourrait arriver à les connaître, l'infini ne se traversant pas. Et, conséquence grave, que l'auteur développe avec son habituelle emphase, la religion perdrait sa base, les docteurs et les prédicateurs devenant incapables d'enseigner dans un temps fini un nombre infini de vérités!

L'autre point sur lequel Guillaume insiste, c'est le besoin d'unité dans la foi, unité qui repose sur les articles que tous

(1) Guillaume fut évêque de Paris de 1228 à 1249. Son traité *De fide* est à placer vers 1230. Cf. I. Kramp, *Des Wilhelm von Auvergne « Magisterium divinale »*, dans *Greg.*, I (1920), pp. 42-78. Il est édité en tête des *Opera omnia*, soit édition d'Orléans, 1674, soit édition de Venise, 1591.

(2) Éd. de Venise, p. 6.

(3) Éd. de Venise, p. 11.

(4) Éd. de Venise, p. 10.

sont tenus de croire : « Hi articuli sunt fides quae creditur, scilicet fides catholica, idest universalis, in qua sola necesse est adunari et uniri omnes qui ad veram religionem eliguntur et aggregantur populo sanctorum ».

On voit que pour Guillaume d'Auvergne, l' « article de foi » a surtout un rôle social, comme base de la religion et lien d'unité entre les croyants.

S. Albert et S. Bonaventure.

Avec saint Albert le Grand, nous franchissons une nouvelle étape et nous sommes en présence d'un essai de solution vraiment systématique. Sans doute la solution proposée laissera place à un perfectionnement ultérieur, parce qu'elle ne dégage pas suffisamment la notion de dogme de certains éléments extrinsèques, mais elle témoigne d'un effort pour l'organiser en une vraie définition.

Le premier soin d'Albert est d'expliquer les définitions courantes, sans cesse reprises par les théologiens. Déjà Albert, nous l'avons vu, résout l'espèce d'énigme que présentait la définition tirée des écrits d'Hugues de Saint-Victor : « Articulus est natura cum gratia ». Il s'attache surtout à l'exégèse d'une autre définition, celle dite de Richard; on voit tout de suite qu'il l'approuve, la préférant à toute autre, parce qu'elle serre de près l'étymologie (1): « Ponit id quod est proprium nominis definiti, ut arctare, et esse indivisibilem, quod sonat articulus ». Par contre, il reproche à la définition de saint Isidore de ne pas toucher la « nominis proprietatem ».

L'Ad 2 de son article est caractéristique et doit être noté. Pour expliquer ce fait d'un symbole groupant les articles de foi en un tout, saint Albert bloque les deux notions, « article » et « symbole », plutôt que de les traiter à part et chacune pour elle-même, comme le fera saint Thomas. « Dicendum quod articulus habet duplicem acceptionem, scilicet materialem, et sic articulus est membrum colligatum, et formalem, et sic articulus est membrorum colligatio; et utrumque

(1) *III Sent.*, d. 24, a. 4; éd. Borgnet, 28, 450.

convenit, sed primum respectu partium, et sic accipitur a Richardo articulus. Secundum autem convenit respectu totius symboli, et sic non accipitur ab ipso : quia in symbolo tota colligatio est articulorum materialium, et junctura unius cum alio » (1).

Albert est désormais lié par ce rapprochement, qui l'oblige à se poser la question (2) : « An nos teneamur aliqua credere quae non sint articuli ? » Si le symbole contient tous les articles de foi, sommes-nous tenus de croire autre chose que les articles eux-mêmes ? Il répond, par une comparaison avec les sciences. « Dicendum, quod sicut in aliis scientiis quaedam sunt principalia et quaedam substantialia, ut principales conclusiones artis, quaedam autem consequentia, ut conclusionis secundariae ex quibus tamen ulterius potest aliquid inferri in opere artis, sicut in geometria, suppositiones, et theoremata et corollaria : sic etiam in fide. Et primo oportet meo judicio supponere hoc quod exigit credere Deum et Deo : et hoc est Deum esse, et verba sua in Scriptura esse vera; et illa sunt suppositiones, et dignitates, articuli autem ipsi, ut conclusiones principales scientiae; et ea quae pertinent ad bonos mores, ut corollaria consequentia. Haec omnia oportet credere et accipere per fidem, secundum quod large accipitur ».

Voilà certes qui est bien agencé, et on ne peut nier que la comparaison soit bien suggestive ; mais, loin de corriger les inconvénients d'un rapprochement trop étroit entre la notion d'article et celle de symbole, elle les accentue.

Se tenir ainsi à l'intérieur du symbole et définir l'article de foi en fonction du symbole, c'est restreindre inévitablement la notion d'article et de dogme. C'est aussi la faire dépendre d'un fait contingent, la composition d'un symbole, et des symboles multiples depuis l'origine de l'Église, alors que la notion d'article de foi a une base psychologique et religieuse beaucoup plus profonde, comme le montrera saint Thomas.

Saint Albert reprend sa classification dans un ouvrage composé vingt ans plus tard : le *De Sacrificio Missae*. Ici encore (3) il identifie articles de foi et contenu du symbole :

(1) *Ibid.*, éd. Borgnet, 451.
(2) *Ibid.*, a. 8; éd. Borgnet, 464.
(3) *De Sacrificio Missae*, II, c. 8, 5; éd. Borgnet, 38, 59.

« Conclusiones autem per scripturas et revelationes probatae sunt articuli fidei, quos de Scriptura elicitos et per revelationem acceptos nobis credendos Apostoli proposuerunt, de quibus in expositione symboli dicemus ». Toutes les autres vérités, non énumérées dans le symbole, sont reléguées au rang des « consequentia », et doivent être considérées comme différentes des articles, dont elles sont une détermination (1). « Consequentia sunt sicut ea quae pertinent ad determinationem articulorum et explanationem... Patet etiam quia aliud est articulus qui est credibile quoddam, sicut conclusio, et aliud determinatio articuli, quae est ex consequentibus ». Saint Albert ne conçoit pas l'article de foi proprement dit en dehors du symbole, si bien que toute autre vérité doit être regardée comme une conséquence, et partant ne répond pas à la notion d'article de foi ou de dogme.

Chez SAINT BONAVENTURE, l'ordre des questions soulevées et la manière d'y répondre dénotent les mêmes préoccupations que chez saint Albert. Le Docteur Séraphique s'efforce lui aussi de montrer la justesse de la définition de Richard, par une analyse très soignée des termes. Contrairement à saint Thomas (2), il retient l'étymologie latine (3) « ab arctando », ce qui peut être entendu soit au sens actif, soit au sens passif. Selon le cas, l'article est « terminus resolutionis » ou « principium distinctionis ».

Il montre ensuite que cette notion d'*articulus* a été transportée des sciences profanes en théologie, où elle s'applique selon la double signification déjà mentionnée : « Necesse est, circa ipsum objectum fidei quod est creditum, reperiri aliqua, ad quae reducantur omnia credenda tanquam ad illa, in quibus stet resolutio omnium credendorum, et tanquam ad illa quae sunt principia directiva in omnibus quae creduntur ». Puis il conclut que la définition de Richard tient compte de cette double propriété : l'expression « indivisibilis veritas » indique le « terminus resolutionis », et les mots « arctans nos », le « principium discretionis ».

Reprenant à peu près dans les mêmes termes un problème

(1) *Ibid.*, p. 59, 60.

(2) On sait d'ailleurs que saint Thomas est sévère pour cette définition : « Non est magni ponderis ». *IIa IIae*, q. 1, a. 6, ad 3.

(3) *III Sent.*, d. 24, a. 3, q. 1; éd. Quaracchi, III, 525.

déjà étudié par saint Albert, saint Bonaventure se demande (1) si le symbole contient tout ce qu'il faut croire. Il met l'accent sur le symbole, alors que son prédécesseur le mettait sur les articles de foi; mais cela revient au même, puisque l'un et l'autre rapprochent article et symbole, et ne voient l'article qu'à travers le symbole. Aussi la solution sera-t-elle la même. « Doctrina fidei quaedam habet antecedentia, quaedam consequentia, quaedam principalia sua objecta. Sicut in aliis scientiis... per hunc etiam modum in doctrina fidei antecedentia sunt illa quae sunt de dictamine juris naturalis; principalia vero sunt illa ad quae fidei illuminatio directe dirigit, et ista dicuntur articuli; consequentia sunt illa quae ex illis articulis possunt elici. Cum ergo quaeritur, utrum doctrina fidei sufficienter contineatur in symbolo apostolico, dicendum est, quod si loquamur de doctrina fidei quantum ad ea quae sunt in ea principalia et propria, sicut sunt ipsi articuli, sufficienter in illo Symbolo continentur » (2). On le voit, saint Bonaventure se tient lui aussi à l'intérieur du symbole, qui lui paraît être la somme des articles de foi, des dogmes, tout le reste devant y être ramené à titre de « consequentia ».

Sans exagérer les inconvénients qui résultent de cette position, pour la notion de dogme, il est clair qu'on est à demi paralysé par le dispositif même de cette solution, qui demeure trop étroit et trop fermé. Cette répartition des vérités de foi en trois catégories a le mérite de montrer les rapports du Symbole avec l'objet total de la foi, mais elle nous empêche d'atteindre la nature propre des articles de foi, de définir le dogme pour lui-même.

(1) *Ibid.*, d. 25, a. 1, q. 1; éd. Quaracchi, III, 535.

(2) Cette classification semble être devenue courante au XIIIe siècle. On la retrouve dans le *Compendium theologicae veritatis*, composé vers 1265 (lib. V, c. 19). Cet ouvrage d'Hugues Ripelin, dominicain de Strasbourg, est peut-être le manuel qui eut le plus de diffusion au moyen âge. Il est édité parmi les œuvres d'Albert, éd. Borgnet, 34, 167.

On ne peut douter que saint Thomas passant sous silence cette classification des objets de foi, ait agi consciemment, voulant lui substituer une définition « ab intrinseco » de l'*articulus fidei*. Malgré la profondeur de cette innovation, que nous allons mettre en relief, il subsiste chez saint Thomas quelques vestiges de l'ancienne conception; lorsque, par exemple, il explique pourquoi le symbole ne fait pas mention de l'Eucharistie, *II^a II^ae*, q. 1, a. 8, ad 6, il obéit à la même préoccupation que saint Bonaventure, *III Sent.*, d. 25, a. 1, q. 1, ad 3.

IV. La définition de S. Thomas.

On voit quelle est, à l'heure où arrive saint Thomas, la somme des éléments acquis au patrimoine commun de la spéculation théologique : étymologies, classification, définitions, analyses, que nous allons retrouver au fil des textes du Docteur Angélique. Non seulement ces textes en deviendront plus intelligibles, ainsi chargés d'histoire, mais surtout la réaction propre de saint Thomas devant ce matériel scolaire se dégagera d'autant plus vivement des lieux communs qu'elle exploita et avec lesquels on semble parfois la laisser confondue.

Déjà dans son Commentaire du IIIe livre des Sentences (vers 1255), on le sent peu attaché aux anciennes conceptions, bien qu'on en retrouve chez lui les traces visibles.

La définition, dite de Richard, qu'il justifie brièvement, lui donne occasion de nous livrer un aspect de sa pensée personnelle (1). « Illud quod habet specialem difficultatem in fide, et cujus suppositio non dependet ab alio supposito, proprie dicitur articulus fidei » ; ce qu'il développe un peu plus loin (2) : « Articulus est indivisibilis veritas supra rationem existens; et ubi occurrunt diversae difficultates, quibus hoc quod dicitur est supra rationem, oportet ponere diversos articulos ». Ce qui est la raison d'être de l'*articulus*, ce qui en amène la formation, et donc le morcelage successif, ce qui dès lors expliquera et sa multiplication et son unité, c'est la difficulté que rencontre le croyant devant le mystère. Autant de difficultés, autant de points mystérieux, autant de matières à article spécial, à formule nouvelle.

Il y a dans cette manière de traiter l'énoncé des mystères divins par rapport à l'intelligence de l'homme, un réalisme psychologique qui se manifestera à plusieurs reprises (3), surtout dans la Somme. Réalisme historique aussi, dans lequel se manifestent l'origine utilitaire et les contingences extérieures de la formulation des *articuli*, des dogmes.

(1) *III Sent.*, d. 25, q. 1, a. 1, sol. 1.
(2) *Ibid.*, a. 2, ad 6.
(3) *II^a II^ae*, q. 1, a. 2; *In I Cor.*, c. 15, in princ.

La pensée définitive de saint Thomas sur l'*articulus fidei*, exprimée dans la *IIa IIae*, q. 1, a. 6, se montre plus ferme et plus riche que le passage parallèle du Commentaire.

Notons d'abord, la distinction catégorique établie entre *credibilia* et *articuli;* elle délimite les rapports de l'Écriture et du dogme (1). « Dicendum quod aliqua sunt credibilia, de quibus est fides secundum se; alia vero sunt credibilia, de quibus non est fides secundum se, sed solum in ordine ad alia... et secundum talia non oportet articulos distinguere». Seuls les *credibilia per se*, — nous dirions aujourd'hui : doctrina de rebus fidei vel morum —, pourront être appelés « articles de foi ».

L'étymologie reçoit une efficacité nouvelle grâce à l'introduction de l'idée de « coaptatio » (2). Sur ce point, saint Thomas fait avancer la question par une utilisation adroite de ce qu'avaient dit Albert le Grand et Bonaventure. Dans le *Liber de invisibilibus lineis* (3), saint Albert avait défini *articulus* : « Minimum in corpore composito in quo diversa articulantur et quasi colliguntur »; puis, dans son commentaire sur les Sentences (4), il avait dit encore : « Secundum acceptionem formalem, articulus est membrorum colligatio ». De son côté, saint Bonaventure (5) avait fait remarquer que l'emploi du mot « article » dans les disciplines intellectuelles, pour désigner un principe de distinction, peut être légitimement transposé en théologie, puisque les autres sciences sont appelées à servir la théologie (6). Saint Thomas rapproche ces affir-

(1) *IIa IIae*, q. 1, a. 6, ad 1. Noter que cette distinction est à la base même de l'ordre des articles de cette question première, où les cinq premiers articles ont pour objet les *credibilia* (l'objet de foi en général), les cinq autres les *articuli* comme tels (les dogmes).

(2) S. Thomas, nous l'avons vu, rejette l'étymologie, dite « latine », de *articulus-ar*[*c*]*tans*, (ibid., ad 3). Elle remontait peut-être, par delà Prévostin (cité ci-dessus) jusqu'à Isidore qui, dans ses *Etymologies*, avait associé à l'idée d'art l'idée de règle et de précepte : « Ars dicta est quod artis praeceptis regulisque consistat » , (I, 1, n. 2 ; 5, n. 2). D'où Jean de Salisbury avait tiré : « Artes dicte sunt eo quod *artant* regulis et preceptis », *Metal.* I, 12 ; éd. Webb., p. 31.

(3) Cap. 7; éd. Borgnet, 3, 481.

(4) *III Sent.*, d. 24, a. 4; ad diff. primam; éd. Borgnet, 28, 451.

(5) *III Sent.*, d. 24, a. 3, q. 1; éd. Quaracchi, III, 526.

(6) Le cliché était d'ailleurs plus ancien. Déjà Philippe le Chancelier disait : « Articulus dicitur secundum proportionem eorum que inveniuntur in aliis facultatibus; utitur enim hoc nomine grammatica, rethorica, phisica. Sed in unaquaque facultate articulus docitur minimum in suo genere. Ergo minimum

mations pour en tirer une étymologie très précise, qu'il applique à la notion de dogme. « Le mot article, nous dit-il (1), semble venir du grec : ἄρθρον, en effet, que le latin traduit par *articulus*, signifie une certaine adaptation de parties distinctes (2). Aussi bien voyons-nous qu'on appelle « articulations » des membres, certaines parties du corps adaptées entre elles. De même, en grammaire, les Grecs dénomment « articles » certaines particules ajustées aux autres expressions pour en déterminer le genre, le nombre et le cas. De même aussi en rhétorique le nom d'article est appliqué à certaines parties du discours (3). Et donc, les vérités de la foi sont dites distinguées en articles, selon qu'elles sont divisées en certaines parties, ayant entre elles un ordre de coordination ».

Cette théorie de la « coaptatio » transportée en théologie garde sa force et produit son plein effet. D'autant que ce morcelage des *credibilia* en « articles » est entièrement conforme au caractère complexe de notre connaissance de foi, comme le note saint Thomas (4). « La perception de la vérité divine ne nous est accessible que par une espèce de morcelage; ce qui en effet est un en Dieu, ne passe en notre intelligence que dans la multiplicité. C'est pourquoi l'objet de foi doit être divisé en articles » (5). La révélation divine nous parvient sous des formules humaines, revêtues de propriétés communes à tous les énoncés humains,

in credibilibus erit articulus ». Loc. cit., fol. 85c. C'est là toute la matière du premier paragraphe du texte de saint Thomas.

(1) *IIa IIae*, q. 1, a. 6, corp.

(2) Dans son commentaire sur les Sentences, saint Thomas, pour expliquer la définition dite de Richard, écrivait (dist. 25, q. 1, a. 1, questiunc. 1) : « Articulus nomen graecum est, et importat indivisionem; unde membra, quae non dividuntur in alia, articuli dicuntur ». L'exposé de la Somme est beaucoup plus éclairant.

(3) Cicéron, en réalité Quintilien, dans la *Rhetorica ad Herennium*, est cité à l'appui.

(4) *IIa IIae*, q. 1, a. 6, sed contra : « Quae in Deo unum sunt, in nostro intellectu multiplicantur ». Cf. ibid., q. 1, a. 2.

(5) Ne pas oublier d'ailleurs la contre-partie : c'est que, par cette *coaptatio*, ces *articuli* se révèlent « membres » d'un corps dont la perfection se retrouve en la très simple unité de la Vérité divine. « Corpus fidei, dit à l'occasion de ces réflexions étymologiques, Richard Fishacre († 1248), habet tanquam artus et membra majora fidem deitatis et humanitatis » (*In III Sent.*, d. 25; ms. Londres, Brit. Mus., O R L, 10 B VII, fol. 234b). L'Enchiridion de Denzinger est loin de satisfaire le théologien, et même le simple croyant.

soumises par conséquent à la composition. On devine la portée de cette observation psychologique.

Mais quel sera le principe de distinction ? La réponse de saint Thomas, qui nous est déjà connue par le Commentaire sur les Sentences, marque un progrès personnel. Des théologiens du XIII[e] siècle, il est le premier à invoquer comme principe de différenciation des articles de foi la « specialis ratio non visi ». Voici comment il s'en explique (1) : « L'objet de foi est quelque chose de non-vu touchant les réalités divines. Il suit de là que partout où se rencontre une raison spéciale de chose non-vue, là se trouve un article spécial. Au contraire, là où plusieurs choses sont connues ou non connues sous une même raison, il n'y a pas lieu de distinguer des articles. Par exemple, la passion, la mort et la sépulture du Christ, se ramènent toutes à une même difficulté ». Basée sur l'objet de foi, tel que l'atteint notre esprit, cette « specialis ratio non visi » fonde la distinction des articles de foi. Elle montre aussi la valeur intellectuelle des dogmes qui sont d'abord des énoncés intellectuels, ayant valeur de « renseignement autorisé et certain » sur ce qui nous dépasse (non visum).

Mais le dogme ne s'adresse d'abord à l'intelligence que pour mieux engager tout l'homme. Car il ne s'agit pas d'une assertion de vérité quelconque, mais d'une vérité religieuse, qui nous ordonne à Dieu. Personne, avant saint Thomas, n'a souligné aussi vigoureusement le caractère religieux de l'assentiment dogmatique, et donc du dogme lui-même. C'est vraiment l'aspect dominant de sa conception du dogme, ce par quoi se constitue en dernier ressort la définition de l'article de foi. L'insistance qu'il y met mérite d'être relevée.

Que les articles de foi aient été réunis en symbole, cela était opportun, et saint Thomas nous en donne les raisons un peu plus loin (2), mais avant toute réunion, l'article de foi est essentiellement ce qui appartient *per se* à la foi, c'est-à-dire ce que nous espérons voir dans la patrie, ce qui nous ordonne directement à la vie éternelle. Il faudrait citer ces textes (3)

(1) *Ibid.*, corp.
(2) *Ibid.*, q. 1, a. 9.
(3) *Ibid.*, q. 1, a. 6, ad 1.

dont l'ampleur doctrinale et la plénitude ne se trouvent nulle part ailleurs dans les considérations des théologiens sur la *nature* de l'article de foi : « Quia vero fides principaliter est de his quae videnda speramus in patria, secundum illud Hebr., 11,1: Fides est substantia sperandarum rerum, ideo *per se* ad fidem pertinent illa quae directe nos ordinant ad vitam aeternam, sicut sunt tres personae omnipotentis Dei, mysterium Incarnationis Christi et alia hujusmodi; et secundum ista distinguuntur articuli fidei ».

Le même thème est repris et développé en plusieurs endroits de la Somme : ce qui ne nous laisse aucun doute sur la pensée de saint Thomas, et sur l'importance qu'il attache à la valeur religieuse des articles de foi. Voici quelques textes : « Illa *per se* pertinent ad fidem quorum visione in vita aeterna perfruemur et per quae ducimur ad vitam aeternam » (Ibid, q. 1, a. 8). « Dicendum est quod fidei objectum *per se* est id per quod homo beatus efficitur » (q. 2, a. 5). « Illud proprie et *per se* pertinet ad objectum fidei per quod homo beatitudinem consequitur » (q. 2, a. 7). L'article où saint Thomas commente la définition de la foi, proposée par saint Paul, ne pouvait manquer de revenir sur cette relation essentielle des dogmes à la béatitude et aux moyens qui nous y conduisent : « In hoc enim speramus beatificari, quod videbimus aperta visione veritatem cui per fidem adhaeremus » (q. 4, a. 1).

Parce qu'ils ordonnent la vie humaine à la « fruition divine », les dogmes commandent l'orientation de notre activité entière vers la béatitude, et, à ce titre, ils sont, dit saint Thomas, les principes de la sagesse chrétienne, de cette « sagesse » qui dirige la vie non seulement selon les raisons humaines, mais aussi selon les raisons divines : « Initium sapientiae secundum ejus essentiam sunt prima principia, quae sunt articuli fidei » (1).

Le dogme n'est donc pas *premièrement* une formule juridique imposée par une autorité, et sa définition ne s'établit pas en somme à partir de cette obéissance, mais bien à partir de son contenu, l'objet divin béatifiant; l'article de foi, c'est non pas le croyable quelconque, dans les innombrables

(1) *IIa IIae*, q. 19, a. 7.

versets de l'Écriture, c'est le *credibile per se*, lequel se définit par l'objet même de la béatitude éternelle.

Certes, le régime d' « orthodoxie » a sa place, et sa place essentielle puisqu'il s'agit d'un témoignage divin transmis par une Église, cf. *IIª IIªᵉ*, q. 1, a. 10 (1); mais concevoir ce régime autoritaire en dehors de la béatifiante vérité, le traiter pour lui-même, et organiser la connaissance de foi sur le plan de l'obéissance intellectuelle, c'est déplacer l'axe, comme l'avait fait Guillamue d'Auvergne, et mal ordonner des éléments, qui, dans une bonne définition, doivent être disposés et qualifiés selon leur dignité. La foi n'est pas d'abord une obéissance et le dogme un décret; elle est d'abord une « assimilatio ad cognitionem divinam, in quantum per fidem... inhaeremus Primae Veritati propter seipsam » (2). Les thomistes seront dans la plus authentique et la plus profonde ligne de leur maître lorsqu'ils tiendront à la fois que la Révélation nous est donnée « in corde Ecclesiae », mais aussi que cette Église n'est que « ministra objecti ». Ces deux très belles formules, la première de Banez, la seconde de Cajetan, sont le plus beau fruit de la notion thomiste du dogme, de la définition de l'*articulus fidei*. Et les besoins de la polémique contre la Réforme, qui prétendait dissocier vérité révélée et Église, ne légitiment pas la création du concept de « foi ecclésiastique » par les théologiens du XVIIe siècle, fussent-ils thomistes. Dieu seul est objet et motif de l'assentiment de foi.

On voit la valeur psychologique aussi bien que l'élévation religieuse de cette conception du dogme, considéré comme ce qui nous rattache essentiellement à Dieu béatifiant, ce dont nous devons vivre ici-bas, ce qui nous conduit au Dieu vivant que nous sommes appelés à contempler au ciel, et avec lequel nous nous familiarisons déjà sur terre, grâce aux certitudes que nous donnent les articles de foi. Ils ont valeur de vie parce que d'eux dépend la vérité de notre vie; leur but est de nous initier à la vie divine et cette initiation requiert une connaissance vraie de Dieu tel qu'Il veut bien se révéler.

(1) On sait que cet article : « Utrum ad Summum Pontificem pertineat fidei symbolum ordinare », a été ajouté par saint Thomas le premier dans la liste des questions classiques du traité de la foi, à la suite de la part qu'il avait prise à la polémique avec les théologiens grecs schismatiques.

(2) *In Boetium de Trin.*, q. 3, a. 1, ad 4.

Les énoncés dogmatiques demeurent ouverts à des additions subséquentes, acquises par voie d'explication. Saint Thomas reprend à son compte et perfectionne la théorie de l' « explicatio implicitorum », mise en circulation par Guillaume d'Auxerre (1) pour résoudre l'apparente antinomie de l'immutabilité et du progrès de la foi. Fort du principe précédemment établi, que la vérité dogmatique se présente à nous comme un énoncé humain et en revêt les propriétés, y compris les faiblesses natives, il n'hésite pas à reconnaître les variations des articles de foi, dont il rend raison par cette loi de l'implicite et de l'explicite; loi qui sauvegarde l'unité et laisse place à un développement successif.

Saint Thomas admet une double « explicatio implicatorum » pour les articles de foi. La première dont il parle à l'article 7 concerne le progrès de la révélation dans la suite des temps; il y a dans ce cas apport de vérité nouvelle, et l' « explicatio credendorum » se fait par révélation divine. Pour montrer scientifiquement que cet accroissement ne nuit pas à l'unité, saint Thomas assimile les articles de foi aux principes d'une doctrine naturelle, ordonnés entre eux de telle sorte que les uns sont implicitement contenus dans les autres et peuvent y être ramenés. De même, les articles de foi sont contenus dans les tout premiers *credibilia :* l'existence d'un Dieu rémunérateur (2). De cette équation, *articuli fidei = principia scientiae*, il déduit les conclusions suivantes : « Quantum ad susbtantiam articulorum fidei, non est factum eorum augmentum per temporum successionem : quia quaecumque posteriores crediderunt, continebantur in fide praecedentium patrum, licet implicite. Sed quantum ad explicationem crevit numerus articulorum; quia quaedam explicite cognita sunt a posterioribus, quae a prioribus non cognoscebantur explicite » (3). L'économie de la Révélation exige cela, car la condescendance divine proportionne ses révélations à la faible capacité de l'esprit humain, qui demande à être instruit progressivement.

(1) *Summa aurea,* lib. III, tr. 3, cap. 1, q. 5.
(2) *IIa IIae*, q. 1, a. 7, corp.
(3) *Ibid.* Il faut noter que les expressions *implicite* et *explicite* ont un sens beaucoup moins restreint que celui qui leur est donné aujourd'hui, puisqu'elles s'appliquent au progrès des deux économies elles-mêmes de l'Ancien et du Nouveau Testament. Cf. *Ia IIae*, q. 101, a. 2, ad 1.

Même une fois la Révélation close, un certain progrès continue de s'accomplir par une seconde « explicatio implicitorum ». Saint Thomas en parle à propos des éditions successives du Symbole. Le dogme s'exprime en formules lentement progressives, selon un développement homogène à travers des énoncés de plus en plus distincts et explicites. Les hérésies provoquent pour une part ces affinements successifs. « In uno plenius explicantur quae in alio continentur implicite, secundum quod exigebat haereticorum instantia » (1). Cette « explicatio fidei » n'aboutit donc pas à une vérité nouvelle, mais à des formules plus parfaites.

C'est à propos de ces éditions du symbole que saint Thomas insère dans la notion de dogme l'élément autoritaire et juridique dont nous avons parlé. Si en effet il établit sa *définition* de l'article de foi sur son contenu objectif et sa valeur religieuse, il n'oublie pas de situer en leur lieu les organes par lesquels, selon le plan divin, nous sont transmises les vérités révélées : l'Église, et, dans l'Église, le Souverain Pontife comme juge suprême, « ad cujus auctoritatem pertinet finaliter determinare ea quae sunt fidei, ut ab omnibus inconcussa fide teneantur » (2).

Ainsi se coordonnent, selon leur valeur, les divers éléments de la notion de dogme : vérité divine; connaissance humaine morcelée, progressive; connaissance organique cependant autour des données essentielles, celles qui constitueront la béatitude céleste; sanction sociale enfin par une autorité divinement qualifiée.

En revoyant maintenant le chemin parcouru, on peut discerner les étapes du progrès assez lent de l'élaboration théologique de la notion de dogme aux XII[e] et XIII[e] siècles. La réflexion intérieure et les contingences extérieures ont contribué à constituer un capital précieux d'observations et d'analyses; mais il a fallu venir jusqu'à saint Thomas pour que, par son réalisme psychologique et son inspiration religieuse, ces éléments trouvent dans une synthèse organique leur vraie place et leur authentique valeur.

Les controverses ultérieures, celles du XVI[e] siècle, celles

(1) *Ibid.*, q. 1, a. 9, ad 2.
(2) *Ibid.*, q. 1, a. 10.

aussi du XIXe siècle dont le concile du Vatican enregistrera les bénéfices, procureront de précieuses explications; mais on regrettera que beaucoup de théologiens, dominés par le souci de ces controverses, et entraînés par une espèce de pragmatisme ecclésiastique, n'aient pas toujours su maintenir dans l'heureux équilibre établi par saint Thomas les trois éléments de l'article de foi : vérité révélée, valeur religieuse, définition ecclésiastique.

Ottawa. J. M. PARENT, O. P.

LA LÉGENDE

DES TROIS MARIAGES DE SAINTE ANNE

UN TEXTE NOUVEAU

Il n'est peut-être pas de dévotion populaire où la piété des simples se soit autant livrée à l'entraînement de la plus candide imagination, que dans le culte rendu à sainte Anne, l'aïeule du Christ. Le point de départ lui-même, à l'encontre des dévotions étroitement liées au dogme chrétien, en est enveloppé dans les premiers récits légendaires de l'Église primitive : ce sont en effet, les évangiles apocryphes, en particulier l'Évangile du Pseudo-Matthieu (« Histoire de la nativité de Marie et de l'enfance du Sauveur »), qui nous ont fourni le nom même d'Anne et de Joachim, les parents de la Vierge Marie. Le culte rendu à la mère de la Mère de Dieu trouve donc ici à la fois un appui dans les premières générations chrétiennes — puisque sa légitimité doctrinale est dès lors perçue —, et une première efflorescence gracieuse hors des données certaines que garantit la foi.

Ce n'est pas la moins banale de ces efflorescences, au cours des siècles, que celle de la légende des trois mariages *(trinubium)* de sainte Anne, qu'inspira le naïf désir de grouper en une seule famille les personnages de l'entourage de la Vierge et de Jésus, dans les Évangiles, et de rendre raison en même temps de l'expression évangélique un peu surprenante pour nos oreilles occidentales : « les frères de Jésus ». Anne, marié trois fois, aurait donné le jour à trois Marie, Marie fille de Cléophas, Marie fille de Salomas, et Marie fille de Joachim; des trois Marie, respectivement épouses d'Alphée, de Zébédée et de Joseph, seraient nés Jésus et ses frères-cousins.

De ce thème et de tous les autres thèmes littéraires et artistiques que suscita la dévotion à l'aïeule du Christ, le P. B. Kleinschmidt vient de faire l'histoire, en un magnifique volume, où l'art et l'érudition unissent leurs séductions trop souvent séparées : 339 reproductions et 20 hors-texte, illustrant un souple et riche exposé synthétique, font de cette publication, un véritable album en même temps qu'un livre de lecture (1).

Le titre même de la collection dans laquelle cette étude est publiée n'est pas sans signification : ce sont les *Forschungen zur Volkskunde* du Dr Schreiber qui l'accueillent. C'est dire que l'histoire des dévotions est pleine de ressources pour le folklore; c'est dire aussi quels bénéfices peut et doit tirer de la littérature et de l'art populaires l'histoire de la piété chrétienne, de ses coutumes, de son esprit. N'est-ce pas là, servatis servandis, un « lieu théologique »? et si la critique théologique, après la critique historique, y doit exercer sa besogne de sévère discernement, il ménage aussi et garantit au théologien de précieuses ressources que la pure dialectique des écoles laisse passer à travers ses filets les plus ténus.

La lecture de l'ouvrage du P. Kleinschmidt nous en est un nouveau témoignage, et dans un domaine où nous sommes, semble-t-il, aussi loin que possible des fermetés dogmatiques, et embarrassés d'une floraison décidément intempérante de pures imaginations. L'expérience n'en est à sa manière que plus suggestive et vaut d'être notée, jusqu'en ses plus fâcheuses maladresses.

A de très sûrs indices il apparaît que le culte de sainte Anne est lié pour une grande part de son développement et de

(1) *Die heilige Anna. Ihre Verehrung in Geschichte, Kunst und Volkstum*, mit 20 Tafeln und 339 Textbildern. Düsseldorf, L. Schwann, 1930, in-4, XXXII-449 pp.; 28 mk.

Le P. Kleinschmidt n'en est pas d'ailleurs à son premier essai en ce genre même, et, sans parler d'un *Lehrbuch der christlichen Kunstgeschichte* (Paderborn, 1910), nous lui devons déjà trois ou quatre monographies qu'on peut qualifier de monumentales sur l'iconographie de S. François et de S. Antoine de Padoue. Ses travaux sur le culte de sainte Anne remontent à plus de vingt ans, et quelques articles de la revue *Theologie und Glaube* (XIX, 1927, pp. 489-512; XX, 1928, pp. 129-144, ce dernier précisément sur le *Trinubium* de sainte Anne dans la légende, la liturgie et l'histoire) faisaient présager l'étude d'ensemble qui nous est offerte aujourd'hui.

ses pieux épanouissements à la croyance en l'Immaculée Conception de la Vierge (1). Ne le devinons-nous pas déjà à constater que ses promoteurs les plus actifs furent les Frères Mineurs, grands défenseurs du privilège de Marie (2) ? Et l'ancienne date de la fête liturgique, 9 décembre, au lendemain de la fête de la Conception, n'est-elle pas la manifestation du sentiment populaire (3) ?

Sans doute la parenté d'Anne avec le Christ, et, plus directement, les relations maternelles avec la Vierge, sont le fondement sûr et suffisant de la dévotion, qui trouvait en ces liens de nature de délicieuses sources de tendresse. Mais la diffusion de la croyance à l'Immaculée va désormais appesantir la curiosité, voire même l'indiscrétion, des dévots. La mère ne bénéficie-t-elle pas d'un rayon, particulièrement efficace, de la grâce qui sanctifia si radicalement en sa conception l'enfant qu'elle porta dans son sein ?

Pour comble d'infortune — mais ici les dévots ne firent que pâtir de la maladresse des théologiens — une fausse théorie de la transmission du péché originel surexcita les imaginations. La faute primitive, disaient certains docteurs, se transmet par et dans la délectation de l'acte générateur, et ce relent d'augustinisme jetait un ineffaçable discrédit sur la fécondité des noces les plus pures. Pour que la Vierge fût exempte du péché originel, il fallait donc que son enfan-

(1) Cf. Dom A. Wilmart, *Une prière ancienne à sainte Anne*, dans *Vie spir.*, XI (1924), nov., Suppl., pp. [18]-[26]; *Les débuts réels du culte de la « mater Matris » en Occident*, dans *Annales de Bretagne*, XXXVII (1926), pp. 1-33; *Sur les fêtes de la Conception de sainte Anne*, dans *Ephem Liturg.*, 1928, pp. 258-268.

(2) Le chapitre général de Pise, sous la présidence de S. Bonaventure, en 1263, introduisit cette fête dans l'ordre des Frères Mineurs, *Ann. Min.*, 1263, t. IV, 218 : « ...videlicet conceptionis B. Mariae, Visitationis ejus, B. Annae illius genitricis... »

V. Leroquais, dans *Les Sacramentaires et les Missels manuscrits des bibliothèques publiques de France*, 1924, t. II, p. 127, signale dans un missel franciscain qu'il date entre 1254-1279 [Mazarine, ms. 426 (233)] la mention de la fête de sainte Anne.

Le P. Kl. fait observer, non sans malice, p. 135, que si c'est Sixte IV, un franciscain, qui inscrivit la fête de sainte Anne au calendrier romain (1481), c'est saint Pie V, un dominicain (on connaît l'opposition des théologiens dominicains à la croyance à l'Immaculée Conception), qui, au siècle suivant, lors de la réforme du bréviaire et du missel, la supprima momentanément, — dans une mesure générale de simplification du calendrier, d'ailleurs.

(3) Dans certaines églises, par ex. à Constantinople. Cf. Kleinschmidt, p. 137-138.

tement se soit fait hors des lois naturelles de la génération, nécessairement affectées, disaient nos théologiens, de la tare primitive. Ainsi naquit, sur un tronc déjà touffu, un nouveau rameau légendaire, transformant en miracle inouï la fécondité de Joachim et d'Anne. M. E. Mâle a raconté déjà au lecteur français (1) quel thème gracieux l'art avait trouvé dans le baiser mystérieusement efficace des deux époux devant la porte dorée.

Mais ce détail scabreux ne doit pas compromettre l'inspiration qui présida à la glorification populaire de celle qui, mère de la Vierge élue de Dieu, devait être l'instrument de la Providence dans la formation physique et morale de Marie, et (pour reprendre une image populaire) dans la fabrication du premier tabernacle où résiderait l'Homme-Dieu.

C'est une vraie jouissance de parcourir, enchâssée dans l'histoire de leur littérature, les représentations figurées qui, dans l'infinie variété des formes et des styles, à travers les imageries tour à tour les plus réalistes et les plus idéalistes, reprennent et répètent sans nous lasser ce thème de la formation de Marie par Anne, depuis la mise au monde (innombrables sont ici les tableaux) jusqu'à la protection effacée de la maman de Jésus par l'aïeule vieillie. Le plus sévère théologien ne peut résister à cette expression universelle du sentiment chrétien, dont la très juste intuition présume que le premier épanouissement des grâces de Dieu consacre et sanctifie les liens de la nature, pour les exploiter à son service. N'est-ce pas vraiment un « lieu théologique », et le plus attrayant certes, que ce témoignage unanime de l'art — littérature, peinture, sculpture — où déposent successivement les icones hiératiques de Byzance, les statues gothiques de nos cathédrales médiévales, les matrones plantureuses de la Renaissance, les gravures de Dürer, et les infantes de Murillo ?

* * *

(1) Dans *L'Art religieux.... à la fin du moyen âge*, Paris, 2[e] édition, 1922.

Anna mater tres maritos
virtutibus insignitos
habuisse creditur,
Et de tribus tres Marias
sanctitate plenissimas
peperisse legitur.

Le P. Kleinschmidt consacre un chapitre très dense (1) à la naissance et à la diffusion de cette légende des trois mariages de sainte Anne, qui devait avoir droit de cité dans la liturgie au XVe et au XVIe siècle (2).

On en suit la trace, à partir du Pseudo-Matthieu, à travers le moyen âge : Haymon d'Alberstadt († 853) (3) en est le premier témoin connu; Pierre Lombard l'accueillera (4), et Pierre Connestor la reproduisant dans sa fameuse *Historia*, lui assurera une place en histoire, puisque l'ouvrage du « maître ès histoires » devint texte officiel d'enseignement à l'Université de Paris, avant même qu'il fût homologué sur ses listes en 1286 (5).

Hugues de Saint-Victor, Albert le Grand, Vincent de Beauvais, Jacques de Voragine, Gerson, l'accepteront. Saint Thomas, qui l'enregistre (6), lui oppose le sentiment de saint Jérôme, qui, certes, en fait d'histoire biblique, était bien la plus grande autorité parmi les écrivains de l'antiquité chrétienne.

Et ainsi se répandit-elle, jusqu'à ce que, au XVIe siècle, devant le crédit décidément abusif qu'elle trouvait jusque dans les livres officiels du culte, Lefèvre d'Etaples proteste et défende l'unique mariage contre les fantaisies d'apocryphes sans autorité historique ni religieuse (7).

Lefèvre passa pour iconoclaste et provoqua les plus violentes protestations des théologiens (8). C'est l'un des

(1) Chap. XV, pp. 252-262.

(2) Le texte que nous venons de citer, d'après le P. Kl. (p. 257), est tiré du Bréviaire d'Apt, imprimé à Lyon en 1532.

(3) *Historiae sacrae epitome*, II, c. 3; P. L., 118, 823.

(4) *Collectanea in epist. Pauli*, In ep. ad. Gal., c. 1; P. L., 192, 101.

(5) Comestor était déjà « lu » à l'Université de Paris au début du XIIIe siècle. La liste de 1286 se trouve dans le *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 645.

(6) *Comm. in ep. ad Gal.*, cap. 1, lect. 5.

(7) Son ouvrage fut publié dans les 2e et 3e éditions de sa *De Maria Magdalena, triduo Christi et una ex tribus Maria Disputatio*, Paris, 1518, 1519, fol. 40-90.

(8) Tels le fameux Beda, dans son *Apologia pro filiabus et nepotibus beatae*

multiples exemples où l'on peut voir la pitoyable mentalité des théologiens d'alors, qui, fermés à toute culture et à tout renouveau, abandonnèrent aux humanistes et aux réformés l'initiative d'un travail de discrimination qui devrait toujours être leur première besogne.

Il y eut à ces violentes disputes du XVIe siècle, autour de sainte Anne, un prologue médiéval, jusqu'ici inconnu, et qu'ignore encore le P. Kleinschmidt : autour de l'an 1300, le dominicain Jean de Fribourg (en Brisgau, Allemagne) avait déjà entrepris la « défense » de sainte Anne, comme il dit, contre ceux qui la chargeaient de trois mariages. C'est ce *Defensorium beatae Annae* que nous voudrions faire connaître.

Jean de Fribourg est connu pour avoir été l'un des premiers moralistes praticiens qui, dès la fin du XIIIe siècle, s'inspirant de la II^a Pars de la Somme de saint Thomas, « firent de la casuistique et de la pastorale une science, où le détail et la multiplicité des décrets et des conseils pratiques dispersés à travers les pénitentiels et les recueils canoniques, étaient ordonnés et rattachés aux principes de la morale spéculative » (1). Le succès considérable des ouvrages de Jean, pendant tout le moyen âge, manifeste quelles furent l'opportunité et la perfection de son œuvre.

On sait aussi combien avait été étendu son ministère apostolique : il est appelé, dans sa notice nécrologique, *tuba evangelica, non solum in Germania, sed et in Italia* (2).

Voici une pièce nouvelle à ajouter à son héritage littéraire, et un trait à sa physionomie spirituelle.

Le *Defensiorum Annae* se trouve dans un manuscrit du British Museum, O R L, 6 *E III*, fol. 248^c-250^d. Il porte avec lui la marque de son authenticité, car l'auteur se fait connaître au cours de sa conclusion : *Ego frater Joannes ordinis predicatorum lector exiguus*. La qualification de *lector exiguus* est précisément celle que se donnait lui-même Jean de Fribourg.

Annae, Paris, 1519; le dominicain Claudinus Salinus. Dès avant 1500, le franciscain Etienne Brulefer.

(1) Article *Jean de Fribourg* du *Dict. théol. cath.*, VIII, col. 761-762.

(2) Poinsignon, *Das Dominikaner oder Predigerkloster zu Freiburg-in-Br.*, dans *Freiburger Diözesan-Archiv*, XVI, 1883.

C'est là le seul manuscrit connu. Il est sans doute d'origine anglaise, car le copiste inséra dans son texte (fol. 249[d], lin. 34), à la suite du mot *filiastram*, de latinité peu commune, l'équivalent anglais *a steppe doght(er)*, c'est-à-dire *a step daughter* (1). Il doit être notablement postérieur à la mort de Jean (1314), puisque Thomas d'Aquin y est qualifié de *sanctus* par le copiste, fol. 249[c].

La vivacité avec laquelle Jean défend sa thèse du veuvage de sainte Anne, témoigne qu'il a rencontré autour de lui quelque exposé, par un *fabulator quidam prophanus*, qui donnait un regain nouveau à la légende du trinubium. Il parle durement de cette *nephanda fabula*, pure fiction, farcie d'erreurs, basée sur de puériles exégèses (2).

Il entreprend de la réfuter en quatre chapitres, où il reconstitue à sa manière la généalogie des personnages évangéliques. Si son exégèse n'est pas sans bizarrerie, on concédera qu'elle ne déparerait pas les essais anciens ou modernes qu'a produits l'interprétation des difficiles versets de l'Écriture sur les « frères du Seigneur ».

La documentation historique n'est cependant pas négligeable, et, pour le temps surtout, une pareille enquête n'est pas banale. Les textes de saint Jérôme sont classiques. Figurent aussi, comme autorités, Hégésippe, Eusèbe, *antiqui et maxime autentici historiographi*, Origène, Théophile, Chrysostome, Raban Maur, Thomas d'Aquin, et, dans un autre ordre, Josèphe, *egregius Hebreorum historiographus*. Haymon et le Lombard sont blâmés, naturellement, et c'est sans doute le commentaire de ce dernier sur saint Paul qui est visé comme une glose sans autorité : *Sententia sanctissimi Egesippi est magis autentica quam illa glossa* (3).

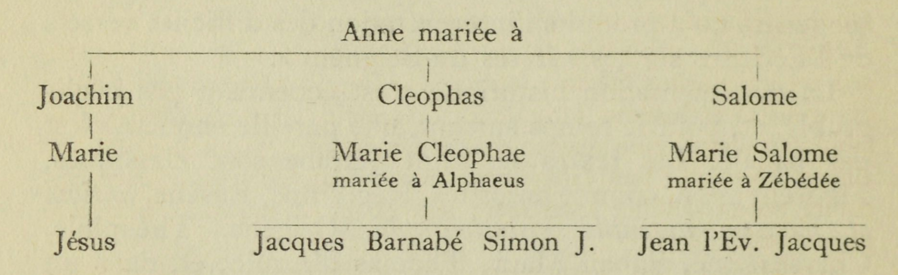
(1) Nous devons à M. H. Idris Bell, conservateur du département des manuscrits, la lecture de ce mot. Nous le remercions de son aimable concours.

(2) Que n'ont-ils connu les épithètes de leur confrère médiéval, les Beda et autres théologiens du XVI[e] siècle !

(3) C'est aussi la « glossa » du Lombard (habituelle glose de S. Paul au m.-â.), qui a invité S. Thomas à parler de la légende du trinubium à l'occasion de Gal., I, 19. Voici son texte, qu'évoqueront parfois les développements verbeux de Jean : « Dicunt enim quod Anna mater beatae Virginis nupsit primo Joachim, ex quo peperit Mariam matrem Domini, quo mortuo, nupsit Cleophae, et ex hoc natus est Jacobus minor, Judas et Simon, quo mortuo, dicitur quod nupsit adhuc etiam tertio, qui vocatus est Salome, ex quo concepit et peperit aliam Mariam, quae dicta est Salome, et de hac natus est

Il est impossible d'identifier le *fabulator* qui excita l'humeur de Jean de Fribourg; mais à travers lui, c'est tout un groupe d'historiens contemporains qui est explicitement visé : « Unde mirum videtur quomodo moderni historici et expositores, spretis vel neglectis predictorum sanctorum et universalis ecclesie martirologium testimoniis, fabulam illam sequentes... », etc. Il n'est pas trop malaisé de reconnaître en ces *moderni* deux confrères du dominicain fribourgeois, Vincent de Beauvais, qui, dans la partie historique de son *Speculum* (1), prend à son compte la fâcheuse légende, et surtout peut-être Jacques de Voragine, dont la *Legenda* (2) connaissait dès lors une diffusion vraiment extraordinaire, « le livre favori du moyen âge », dit M. Mâle.

Il n'est pas utile de résumer les arguments de notre auteur : qu'on les lise dans leur ferveur candide. Voici seulement un schéma qui permettra de suivre plus facilement la discussion généalogique qu'ils contiennent (3).



Telle est la pièce inédite que nous versons au dossier du culte de sainte Anne en Occident, établi jadis avec ferveur par le P. Charland (4), et que les nombreux dévots de sainte Anne au Canada liront avec curiosité.

Jacobus major et Joannes, frater ejus. Sed huic opinioni dupliciter contradicit Hieronymus. Primo quia Salome non est nomen viri, ut etiam in graeco apparet, sed est nomen mulieris... » etc.

(1) *Speculum majus*, IV, VI, cap. 64, 72.

(2) *Legenda aurea*, ed. Graesse, 586.

(3) Sur la parenté de Jésus, cf. l'article de F. Prat, dans *Rech. sc. relig.*, 1927, pp. 127-138.

(4) P. Charland, O. P. *Madame saincte Anne et son culte au moyen âge*,, Paris, 1911; t. II et III, *Le culte de sainte Anne en Occident*, Québec, 1914, 1921.

INCIPIT DEFENSORIUM ANNE.

Errorum veterum inventores, inter cetera fabularum suarum figmenta, mulieribus multinubis patrocinium propinantes, beatissimam Annam Dei genetricis Marie Matrem egregiam tribus successive viris matrimonialiter copulatam mendosissime confixerunt.

Inde fabulator quidam prophanus : « Ex testimoniis, inquit, quatuor evangelistarum et epistole Jeronimi (*a*) *contra Elvidium* (1), sancta Maria mater domini, et Maria mater Jacobi, Alphei et Joseph, et mater filiorum Zebedei, Jacobi scilicet et Johannis evangeliste, tres sorores fuerunt. Maria, mater domini, filia Joachim fuit et Anne. Cleophas a fratre suo Joseph eamdem Annam, mortuo Joseph, accepit uxorem et genuit ex ea filiam quam vocavit Mariam. Hanc Cleophas et Anna dederunt cuidam Alpheo, unde Jacobus minor qui frater domini dictus est, natus fuit, et dictus Jacobus Alphei, a patre. Desponsavit autem filiastram suam sanctam Mariam, domini matrem, Joseph fratri suo, cujus virginitatis custos et solacium fuit. Mortuo autem Cleopha, quidam Salome accepit ipsam Annam et genuit ex ea terciam Mariam quam Zebedeus accepit uxorem et ex ea habuit Jacobum et Johannem. Unde intelligendum est Maria Jacobi mater et filia Salome ».

Hec est illa nephanda fabula, similitudine quidem veri depicta, sed revera plurima falsitate referta, pro cujus confirmacione quatuor evangelistas et beatum Jeronimum in epistola contra Elvidium false fabulator allegat, cum nusquam in evangeliis aut in predicta epistola aliquid inveniatur huic fabule consonum, sed magis contrarium, sicut patere potest cuilibet investigare volenti, et in sequenti defensorio plenius ostendetur.

Hec fabula ex illis verbis evangelicis : « Maria Magdalene et Maria Jacobi et Salome, etc., Marci ultimo (2); « Et stabant juxta crucem Jesu mater ejus et soror matris ejus Maria Cleophe », etc., Johannis XIX (3), nimis pueriliter intellectis, creditur habuisse originem, que tamen quam sit evangelice veritati extranea et istorum patrum documentis contraria, sequens opusculum demonstrabit. In quo, duce Domino sic procedam :

primo enim ostenditur quod Cleophas frater Joseph non fuit pater Marie Cleophe sed maritus ejus;

secundo quod Salome, cuius meminit Marcus, non fuit vir sed mulier;

tercio ex precedentibus inferendo concluditur quod beata Anna non

a) Sic in ms.

(1) P. L., 23, col. 183. sq.
(2) Mc., XVI, 1.
(3) Jo., XIX, 25.

[*f. 248*^vb] fuit tribus viris matrimonialiter copulata, sed unius vir consortio maritali contenta;

quarto autem de duabus filiabus Joachim et Anne veritas ostenditur, et quod nulla fuit Maria Salome demonstratur.

[Cap. I]. *Quod Cleophas non fuit pater Marie Cleophe, sed maritus ejus.*

Primo igitur, ut secundum maritum fallaciter per fabulam Anne impositum primitus amputemus, manifestandum est quod Cleophas, frater Joseph, non fuit pater Marie Cleophe sed maritus ejusdem. Hoc autem manifestari potest ex verbis sanctissimi Egesippi, que habentur in *Ecclesiastica historia*, libro III, cap. 31 (1), ubi de sancto Symone consobrino et de hereticis Christum accusantibus sic habetur : « Ex hiis accusaverunt quidam Symonem Cleophe filium tamquam qui esset ex genere Davidis et christianus et ita martir effectus est sub Trajano cesare ». Et sequitur : « Quod autem Symeon unus fuerit ex ipsis auditoribus Domini, vel longevitas ejus indicium est, vel evangeliorum fides, ubi et eciam mater ejus Maria Cleophe uxor refertur»(2). Et loquitur de Cleopha qui fuit frater Joseph, ut patet ibidem, capitulo 11 (3). Concordat Egesippo beatus Eusebius in historia antedicta (4). Concordat et universalis ecclesie martirologium (*a*), in quo de isto sancto Symeone ita per orbem habetur : « Undecimo kalendas marcii, natalis sancti Symeonis episcopi et martiris, qui propinquus salvatoris secundum carnem extitisse dinoscitur, ac filius Cleophe qui fuit frater Joseph ».

Cum igitur tam beatus Eusebius, omnium antecessorum suorum scripturis imbutus, quam et sanctissimus Egesippus, qui ab ipsis apostolis ea que scriberet discere potuit, utpote qui Johannis evangeliste et predicti Symeonis contemporaneus et loco vicinus fuit, et Jacobum fratrem Domini se testatur vidisse, ut [patet] per beatum Jeronimum, libro *De illustribus viris*, capite 20 (5); cum, inquam, isti scribant et dicant Cleopham fratrem Joseph de Maria Cleophe Symeonem consobrinum Domini genuisse, quibus eciam concordat martirologium universalis Ecclesie, quomodo stare poterat quod idem Cleophas ex Anna genuit Mariam Cleophe, cum ipse ex lege non

a) *In ms. leg.* martilogium.

(1) Eusèbe, *Hist. Eccl.*, III, 32, 3-4, citant Hégésippe. Cf. Éd. Hemmer et Lejay, Paris, 1909, p. 331.
(2) Ibid.
(3) *Ibid.*, III, 11; p. 275.
(4) *Ibid.*, p. 199-201, Lib. II, c. 23.
(5) Cap. 22; P. L. 23, col. 639.

potuit esse maritus utriusque matris, scilicet Anne et filie ejus Marie Cleophe? Ergo secundum illos antiquos et maxime authenticos historiographos, Maria Cleophe non a patre sed a marito sic dicta est; et per consequens Cleophas non fuit pater Marie Cleophe sed maritus ejusdem, quod erat probandum.

Ex predictis apparet quam debiliter fabulator se fundavit ad ponendum ipsum Cleopham secundum maritum Anne et patrem Marie Cleophe, quod videlicet legerat in Johanne quod altera filia ipsius Anne dicebatur Maria Cleophe. Ex hoc enim pocius debuit cum predictis sanctis sensisse quod ipse Cleophas maritus fuerat Marie Cleophe, cum apud omnes pene narratores mulieres nupte pocius a maritis quam a patribus suis cognomina sortiantur.

Sed, contra predicta, videtur esse beatus Jeronimus qui in epistola *contra Elvidium* (1) dicit Mariam Cleophe fuisse uxorem Alphei. Cui consentire videntur evangeliste, quia Jacobum filium ejus vocant Jacobum Alphei. Unde beatus Jeronimus, ibidem : « Restat, inquit, conclusio ut Maria illa, que Jacobi minoris scribitur mater, fuit uxor Alphei, soror Marie matris Domini, quam Mariam Cleophe Johannes evangelista cognominat ». Item glosa Johannis, XIX, dicit Mariam Cleophe cognominatam esse a patre.

Sed, ne predicti sancti ab evangelistis et beato Jeronimo discrepare in proposito videantur, et precipue sanctissimus Egesippus, qui ipsum Jacobum [*f.* 249[ra]] Alphei se testatur vidisse, dicendum, AD PRIMUM, secundum Rabanum (2), quod vel ipsa Maria Cleophe duos viros habuit, vel certe quod vir ejus Cleophas binomius fuit; et apud Johannem dicitur Cleophas, et Alpheus apud alios evangelistas. Quod utique multo verius est credendum, presertim cum multi non solum aliorum Judeorum sed ipsorum Christi discipulorum, binomii fuerunt. Et preterea non sine evidenti racione vel cogenti auctoritate credi debet quod soror matris Christi Maria Cleophe vellet post primum maritum sanctarum nuptiarum vacare amplexibus, cum jam sciret sororem suam dominam nostram perpetue virginitatis voto signitam, et propter incomparabilis castitatis et puritatis prerogativam Christi matrem effectam. Fabulator autem nullam talem auctoritatem vel rationem pro se adducit, sed testes solum allegat quorum testimonium nullum profert. Unde mirum videtur quomodo moderni historici et expositores dimissi, spretis vel neglectis predictorum sanctorum et universalis ecclesie martirologii testimoniis, fabulam illam sequentes et scripturam sacram tractando eam suis expositionibus intermiscent.

AD SECUNDUM dicendum quod sententia sanctissimi Egesippi est

(1) P. L., 23, col. 196.
(2) *Comm. in Mt.*, III, 10; P. L., 107, col. 889.

magis authentica (1) quam illa glosa, presertim cum beatus Jeronimus, ex cujus verbis videtur assumpta, incertum se fore ostendat ob quam causam dicta fuerit Maria Cleophe, dum in epistola (2) antedicta scribat eam vel a patre sive a gentilitate familie aut quadam alia ex causa sic cognominatam esse, tanquam nesciret quid in hoc certius tenendum.

Sed illi antiquiores sancti qui beatum Jeronimum longo tempore precesserunt, ac per hoc hujus rei veritatem certius cognoscere potuerunt, utpote qui apostolis et eorum discipulis a quibus discere (*a*) poterant et loco et tempore viciniores fuerant, illam aliam causam assignant, scilicet quod dicta sit Maria Cleophe a marito. Et sic sanctorum Egesippi, Eusebii et universalis ecclesie martirologii fidele testimonium sufficientissime amputat secundum maritum, falso per fabulam Anne impositum.

[Cap. II]. *Quod Salome non fuit vir sed mulier.*

Porro ut tercium maritum eque fallaciter Anne impositum similiter amputemus, jam restat ostendere quod Salome, cujus meminit Marcus, non fuit vir sed mulier. Hoc autem dupliciter ostenditur.

Primo quidem, ex natura et proprietate ipsius nominis. Pro quo sciendum quod, sicut in omni alia gente et nacione, quedam sunt mulierum propria nomina que viris convenienter aptari non possunt, ne videlicet effeminati vel hermofraudite putentur; ita eciam apud Hebreos quedam nomina sunt mulieribus propria, utpote Eva, Sara et Susanna, Salome et similia, quibus viros nullatenus convenit appellari. Unde in omnibus libris novi et veteris testamenti ubi tot centena hebreorum nomina propria sunt conscripta, quot apud eos plura haberi vix sit credibile, nunquam tamen aliquem illorum vocatum Salome reperimus, sicut patere potest libros singulos perscrutanti. Cum igitur hoc nomen Salome sit nomen proprium pure hebreum, et nunquam apud eos invenitur viro impositum, ut premittitur, sepius autem in mulieribus sit inventum, sicut in sequentibus ostendetur, manifestissime patet quod Salome non fuit vir sed mulier, quod erat probandum.

Si autem aliquis contenciosus hic velit obsistere, dicens quod in quibusdam gentibus, sicut nomina propria virorum in eorum vulgari transumuntur ad mulieres, ita eciam e contrario fieri potest quod ipsa nomina mulierum transumantur ad viros; eciam fit forsitan apud

a) in ms. dicere.

(1) « Authenticus », dans la langue latine médiévale, veut dire « qui fait autorité ». Cf. M.-D. Chenu, « *Authentica* » *et* « *Magistralia* ». *Deux lieu théologiques aux XIIe-XIIIe siècles*, dans *Divus Thomas* (Piacenza), XXVIII (1925), pp. 257-285.

(2) N. 13; P. L., 23, 196.

Hebreos et ita non erit incon- [*f.* *249*[r] *b*]-veniens quod vir vocetur nomine muliebri; huic dicitur quod quociens nomen virile in vulgari transumitur ad mulierem, hoc fit communiter vel propter generis nobilitatem vel propter aliam aliquam causam honestam. Unde et hujusmodi nominibus sepius nobilium filie quam simplicium solent ornari; ut vocentur Phylippa, Eustachia, Theodora, in vulgari, et similia. Viro autem nomen muliebre nulla causa honesta poterit assignari; quin immo sicut mulierem virili nomine decorari pulcrum est et honestum ac alicujus nobilitatis seu probitatis indicium, ita e contrario virum muliebri (*a*) nomine obfuscari (*b*) turpe esset et inhonestum ac alicujus dedecoris signum.

Unde magna fuisset fatuitas ut juxta fabulam illam avus filiorum Zebedei, Salome id est pacifica, nomine pure femineo vocaretur, cum juxta sexum masculinum, Salomon id est pacificus, virili nomine nuncupari multo congruencius potuisset. Sicut enim apud Hebreos virile nomen est Salomon, id est pacificus, prout testantur illi qui in hebreo ydiomate fuerunt experti, ita ubicumque ponitur muliebre nomen est Salome, id est pacifica. Sic igitur satisfactum videtur objectioni predicte.

Preterea, cum nomina propria virorum ad mulieres transumpta frequencius in viris quam in mulieribus sint reperta, sicut patet discurrendo per singula hujusmodi nomina, etenim nulla causa videretur quare magis virilia quam feminea nomina dicerentur, mirum valde videtur, si hoc nomen Salome sit apud Hebreos nomen virile, cur nusquam, preterquam in illa infundabili fabula, legitur vir aliquis illo nomine nuncupatus, cum ille egregius hebreorum historiographus Josephus tam crebre idem nomen de mulieribus replicet, tertio decimo et decimo octavo libro Antiquitatum ubi sic : « Defuncto, inquit, Aristobolo, Salome uxor ejus quam greci Alexandram », et Salome soror Herodis, Salome uxor Alexandri, Salome uxor Faseli, Salome filia Herodis ex Mariagne regina nobilissima, Salome filia ejus ex Fedra, Salome quoque filia Herodiadis, puella secundum Josephum que saltavit in triclinio et peciit caput Johannis. Dicant hic, obsecro, hii qui cum predicta fabula tenent, si Salome sit nomen virile, cur tociens apud Josephum reperitur in sexu femineo et nusquam apud ipsum vel alibi nisi in illa fabula, in aliquo viro, et cum nullam causam poterunt assignare, fateantur nobiscum tanquam devicti, ex natura et proprietate istius nominis, quod Salome cujus meminit Marcus non fuit vir sed mulier, quod erat probandum.

Secundo probatur idem ex scripture et doctorum sacris testimoniis. Pro quo sciendum quod de sanctis mulieribus que in passione Domini effuerunt, ubi Matheus dicit (1) : « Erant autem ibi mulieres multe

a) in ms. leg. mulieri. *b) sic in ms.*

(1) Mt., xxvii, 55-56.

a longe inter quas erant Maria Magdalene, et Maria Jacobi et Joseph mater, et mater filiorum Zebedei », non exprimendo hujus ultime nomen proprium. Marcus, eisdem fere utens verbis, illius sicut et duarum precedentium proprium nomen ponit, dicens (1) : « Erant autem mulieres de longe aspicientes, inter quas erat Maria Magdalene et Maria Jacobi minoris et Joseph mater et Salome ». Ecce quomodo Marcus eam vocat Salome quam Matheus dicit matrem filiorum Zebedei. Unde Origenes (2) pertrac- [*f. 249*v *a*]-tans predicta verba Mathei : « Apud Marcum, inquit, tertia illa Salome appellatur ». Item beatus Theophilus : « Salome, inquit, dicta est mater filiorum Zebedei ». Concordat Chrysostomus, in *Opere incompleto* super illud Matthei (3) : « Accessit ad eum mater filiorum Zebedei », etc., « Hec mater, inquit, est Salome cujus apud alterum evangelistam ponitur nomen vere pacifica, que vere genuit filios pacis ». Sanctus Thomas sentit hoc idem qui predictos doctores ad hoc ostendendum super Matheum allegat (4). Item in eisdem sanctis mulieribus sic iterum scribit Marcus (5) : « Cum transisset sabbatum Maria Madgalene et Maria Jacobi et Salome emerunt aromata », etc. Ecce quomodo Marcus iterum vocat eam Salome.

Ex his tamen verbis Marci cum precedentibus, fabulator in parte occasionem accepit sui erroris. Putavit enim quod evangelista hoc nomen Maria de Maria Magdalene et Maria Jacobi bis prius expressit, quod ideo etiam de Salome tertio intelligi debuit ut diceretur Maria Salome, quod tamen falsum esse ex verbis illis Mathei convincitur manifeste. Nam cum dixisset Mattheus (6) : « Erant autem mulieres multe a longe inter quas erat Maria Magdalene[1] et Maria Jacobi et Joseph mater, et mater filiorum Zebedei », postea descripta Domini sepultura mox adjungit (7) : « Erant autem ibi Maria Magdalene et altera Maria sedentes contra sepulchrum ». Constat enim quod Matheus hoc narrat de istis duabus Mariis ad earum egregiam laudem, eo quod recedentibus aliis ipse sole ad sepulchrum Domini remanserunt. Et si illa tertia, scilicet mater filiorum Zebedei, sicut et mater Jacobi et Joseph Maria dicta fuisset, procul dubio multum insufficienter et stolide hanc suam narrationem Matheus texuisset, dicendo Mariam Magdalene et alteram Mariam sedisse contra sepulchrum, quia per hoc nemo certificaretur que illarum fuisset, et per consequens nec que illarum egregiam illam laudem promeruisset, utrum scilicet mater

(1) Mc., xv, 40.
(2) *In Mt.*, 27, 56; P. G., 13, c. 1796.
(3) *Hom.* xxxv, in Mt., 20, 20; P. G., 56, c. 825.
(4) *Catena Aurea, In Mt.* xx, n. 3; éd. Marietti, 1925, I, p. 321.
(5) Mc., xvi, 1.
(6) Mt., xxvii, 55-56.
(7) Ibid., 61.

filiorum Zebedei, an mater Jacobi et Joseph. Sed constat quod evangelista Matheus suam narrationem non insufficienter et stolide, sed sufficienter et sapientissime texuit.

Igitur constat quod mater filiorum Zebedei Maria dicta non fuit. Corrigatur igitur prosa illa que in festo beati Joannis evangeliste in plerisque ecclesiis de eo sic canitur : « Nascitur Zebedeo patre matre Maria » et dicta matre Salome. Sic enim vocabat, teste evangelista Marco, Joanne Chrysostomo, sancto Thoma, Origene et Theophilo. Et hoc ipsum testatur glossa Johannis, 20, ubi supplendo hunc textum Joannis : « Una sabbati Maria Magdalene venit mane », etc., glossa sic addit : « Cum Maria Jacobi et Salome, que sic vocabatur scilicet Salome ». Beatus quoque Bernardus, predictum textum Marci pertractans moraliter, ita dicit per Mariam Magdalene intendi Maria penitens, per Mariam Jacobi aliam supplantans, per Salome que interpretatur pacifica, ore imprimens osculum cum Deo pacifica que, deterso labii reatu, audet dicere : « Osculetur me osculo oris sui ». Ecce quomodo vir sanctus et spiritu Dei plenus, non vetularum aut vulgi more dicit Maria Salome esse filiam Salome et Anne secundum fabulam, sed Salome, que interpretatur pacifica, quod solum potest pertinere ad feminam.

Predictis omnibus attestatur universalis ecclesie martirologium, quod inter alias sanctarum festivitates hujus et sanctissime mulieris transitum 11 kalendas nov. pronuntiat in his verbis : « Item sancte Salome, que in Evangelio legitur circa Domini sepulturam sollicita ».

Sic ergo non solum ex natura et proprietate ipsius nominis, sed etiam ex scripture et doctorum sacris testimoniis, manifestissime est ostensum quod Salome cujus meminit Marcus non fuit vir sed mulier, quod erat probandum. Et sic tam illius nominis Salome natura et proprietas, quam scripture et doctorum atque universalis ecclesie martirologii sacra autoritas, sufficientissime amputant tertium maritum false per fabulam Anne impositum.

[Cap. III]. *Quod beata Anna non fuit tribus viris matrimonialiter copulata, sed unius viri consortio maritali contenta.*

Ostenso igitur per fidele sanctorum et universalis ecclesie martirologii testimonium, quod Cleophas non fuit pater Marie Cleophe sed maritus ejusdem, cum ipse ex lege non potuit esse maritus utriusque matris, scilicet Anne et filie ejus Marie Cleophe, evidentissime patet quod Cleophas ex Anna Mariam Cleophe non genuit, nec ejus maritus legaliter esse potuit. Ostenso quoque ulterius quod Salome, cujus meminit Marcus, non vir sed mulier fuerit, cum mulier ex muliere prolem procreare non possit, manifestissime constat quod Salome ex Anna Mariam Salome non genuit nec ejus maritus naturaliter esse

potuit. Item que autoritas vel que ratio credere cogeret, imo potius que inconsideratio et fatuitas sineret suspicari, quo modo sobria pudica et castissima Anna tam dulcissimam filiam et tam unice predilectam et quam Dei matrem novit esse futuram, vellet post Joachim secundo et tertio facere filiastram, *a steppe doght*[*er*] (1), cum vivente adhuc Joachim ipsa plene vel pene quiquagenaria erat. Nam 14 vel 15 annorum ad minus erat quando fuit Joachim desponsata, quia ante talem etatem non reputabantur puelle cum honestate ad opera conjugii apte. Deinde circiter 20 annorum usque ad virginis generationem, castum domi conjugium sine procreatione liberorum Joachim et ipsa ducebant, sicut ex libro *de ortu beate virginis* (2), interpretante beato Jeronimo didiscimus, et postmodum annis 14 vel 15 scilicet usque ad virginis desponsationem. Nam in eodem libro (3) dicitur quod, cum desponsata esset Josepho virgo, in Galileam ad domum parentum reversa est ubi et ab angelo salutata est et Christum concepit, et hoc in 14° etatis sue anno, ut dicit beatus Epiphanius, vel certe in 15°, ut scribit beatus Fulgentius, quarum sententie diversitas facile solvitur, si per unum a concepcione et per alterum a nativitate etas virginis computetur. Quomodo ergo credendum est quod beata Anna, in tam provecta etate, vellet post sanctum Joachim duobus viris aliis nubere, cum jam pene vel certe plene inepta esset liberos procreare? Tales certe nupcias plus appetunt lascive mulieres quam caste et sancte matrone.

Item, supposito quod beata virgo in 14° vel 15° etatis sue anno Christum concepit, ut docent predicti sancti et ecclesia sancta tenet, fabule falsitas manifeste convincitur ex collatione annorum etatis Christi et beati Johannis evangeliste. Christus enim, si ipsius etatem sicut et Johannis a nativitate sua juxta romane ecclesie usum computaverimus, tribus tantum mensibus Johanne senior invenitur. Nam peractis a concepcione sua triginta tribus annis, et a nativitate triginta duobus [*f. 250ra*] et mensibus tribus, passus est Christus. Johannes autem teste Jeronymo et Isodoro nonaginta novem annis vixit, et quibus quum teste Isidoro (4) anno a passione Domini sexagesimo septimo obiit, patet quod ante passionem triginta duabus annis Christo coniunxit, et ita Christus tribus tantum mensibus senior eo fuit. Sexaginta enim septem et triginta duo constitunt nonaginta novem. Cum igitur beata virgo que fuit primi Anne mariti filia in quarto decimo vel quintodecimo etatis sue anno conceperit Christum.

Queritur a fabulatore quoto anno etatis sue mater Johannis quam

(1) Le scribe a jugé bon d'expliquer le mot peu commun *filiastram* par une glose : *a step- daughter*. Il était donc anglais.

(2) Évangile du Pseudo-Matthieu, cap. I, éd. Hemmer et Lejay, p. 63.

(3) Ibid., cap. IX; p. 86.

(4) *De ortu et obitu patrum*, cap. 72, P. L., 83, col. 152 A.

tercii Anne mariti filiam fingit genuit ipsum Johannem. Et cum Joachim et Anna usque ad tercium etatis beate Virginis annum coniuxerant et eam in templo Domino presentabant sic cum beato Jeronimo tota iam sentit ecclesia, neccessario dabit fabulator quod vel beata Anna vivente adhuc Joachim Cleophe et Salome nupsit, quod omnino falsum est; vel quod mater Johannis ad magis vel certe in nono etatis sue anno ipsum concepit, quod absurdum est.

Non enim est credibile quod in tantilla etate ipsam conceperit vel quod pauper piscator Zebedeus tunc eam sibi in coniugium copulavit, immo certe si secundum quod fabula dicit, Cleophas secundus Anne maritus filiastram, scilicet Mariam, dum matrem desponsavit fratri suo Joseph, cum ipsam in brevi postquam desponsata fuit Christum concepit iuxta illud Mathei (1) : « Cum esset desponsata mater ejus Maria Joseph inventa est in utero habens de Spiritu Sancto ». Patet quod quum beata virgo Christum concepit mater Johannis quam tercii mariti Anne filiam fabula fingit, nata non fuit et per consequens illius filius Johannes esse non potuit nisi Christus senior Johannes annis fuisset. Quod tamen falsum esse ex predicta collacione annorum etatis Christi et Johannis ostenditur manifeste.

Falsum est igitur quod Joachim et Cleopha mortuo Salome ex Anna genuit matrem Johannis evangeliste. Falsum est eciam quod Joachim mortuo Cleophas ex Anna genuit Mariam Cleophe. Nam, teste Eusebio, Egesippo et universalis ecclesie martirologio, Cleophas non pater, sed sponsus, Marie Cleophe fuit. Item in libro *de infancia Salvatoris* habetur quod « Dominus dederat Joachim et Anne Mariam Cleophe, eo quod Mariam matrem Ihesus Domino optulissent » (2). Porro de primo Anne marito postquam nulli nupsit fabulator recte sensit. Nam teste Damasceno (3), Joachim honestam et laude dignam Annam in matrimonium duxit. Sic igitur Cleopha et Salome ab Anne coniugio veraciter separatis, et beato Joachim sibi per matrimonium fideliter copulato restat nostra principalis conclusio quod scilicet beatissima Anna non fuit tribus viris matrimonialiter copulata, sed unius viri consortio maritali contenta.

Et vere omnino decuit ita esse. Si enim secundum venerabilem Anselmum in *de conceptu virginali* (4) decuit ut virgo illa que Christum paritura erat ea puritate niteret qua major sub Deo nequit intelligi. Procul dubio omnino decebat ut mater illa, que talem virginem genuit ac per hoc ipsius Christi felix avia erat futura, ea pudicitia et castitate fulgeret qua maior in istis viduis vix soleat reperiri.

(1) Mt., I, 18.
(2) Évangile du Pseudo-Matthieu cap. 42, (éd. Hemmer et Lejay, p. 158). On lit dans le texte *Cleophas* au lieu de *Joachim*, que donne ici l'auteur. Par cet artifice, le texte, contraire à la thèse, devient favorable.
(3) *De fide orth.*, IV, 14; P. G., 94, c. 1158 B.
(4) Cap. 18; P. L., 158, c. 451 A.

Cum ergo non solum in novo, verum eciam in veteri testamento, ad quarumdam viduarium laudem [*f. 250*[rb]] egregiam recitetur quod secundas nuptias penitus respuerunt, ut patet de Judith et Anna prophetissa (*a*), cur queso, sine evidenti racione vel cogenti auctoritate, propter solam fictam fabulam nusquam in scriptura vel sanctorum doctrina fundatam, negare debemus hunc laudis titulum gloriosum in matre christifere virginis et avia salvatoris, quod in aliis sanctis viduis tam multipliciter commendamus, presertim cum tot et tam diversa scripture et sanctorum testimonia, fabulatorem de falsitate redarguant et ab ejus falsa impeticione defendant.

Nulli igitur docto fidei dubium esse debet quin sicut in matre Christi effulsit singularis prerogativa mundicie virginalis ad exemplum omnium virginum, ita et in ejus avia beatissima Anna si post Joachim vixerat, enituit specialis prerogativa continencie vidualis ad exemplum omnium viduarum.

[Cap. IV]. *De duabus filiabus Joachim et Anne. De tribus Mariis euangelicis et quod nulla fuit Maria Salome.*

Cum in precedentibus plenius fuit ostensum, quod preter sanctum Joachim, beata Anna alium virum non novit, iam consequenter dicendum de filiabus, quas ex beata Anna, sanctus Joachim genuit.

Sciendum igitur quod beata Anna viro suo Joachim duas filias peperit, scilicet, Mariam Christi genitricem et Mariam Cleophe eius sororem. Primam duxit sanctus Joseph, ut refert euangelista Matheus (1), secundam vero duxit Cleophas, frater ipsius Joseph, ut testatur beatus Eusebius et sanctissimus Egesippus, de qua nati sunt illi qui in euangeliis fratres domini appellantur, ut probat beatus Jeronimus, in epistola *contra Elvidium*, ubi sic (2) : « Nunc illud est quod conamur ostendere ut fratres domini appellentur filii matertere eius Marie », et coetera. Nota quod non dicit materterarum, sed matertere, per hoc insinuans quod non nisi materteram unam domini ipse novit, quam et Marie Cleophe nominavit sicut patebit.

Nam de Maria Salome, quam fabula fingit terciam filiam Anne, ac per hoc aliam salvatoris materteram voluit eam esse, nusquam sacra scriptura vel sanctorum doctrina facit aliquam mencionem. Nam si aliqua talis Maria fuisset, mirum valde videtur quomodo interpres scripturarum optimus et profundissimus indagator beatus Jeronimus, eam inter alias non vidit aut percepit, quando volens informare Edibiam viduam de quibusdam scripture dubiis scripsit sibi

a) *In ms.* prophitissa.

(1) Mt., 1, 24.
(2) N. 14; P. L., 23, col. 206 B.

epistolam, haec inter alia continentem (1) : « Quatuor Marias in euangeliis legimus fuisse; unam matrem domini salvatoris, alteram materteram eius que appellata est Maria Cleophe, terciam Mariam Jacobi et Joseph, quartam Mariam Magdelene ». Et quidem beatus Jeronimus quum hanc epistolam scripsit, videbatur sibi quod alia fuisset Maria Jacobi, atque alia atque alia Maria Cleophe. Sed postea contra Elvidium hereticum acutissime disputans, et pro ipsius heresi convincenda, huius rei veritatem diligencius investigans atque reperiens, aperte concludit eandem esse Mariam Jacobi quam apud Johannem Mariam Cleophe dicitur, ita scribens : « Restat ergo ut Maria ista que Jacobi Minoris scribitur mater, fuit uxor Alphei, soror matris domini, quam Mariam Cleophe Johannes cognominat » (2). Et ita secundum beatum Jeronimum, [*f. 250*^{va}] tres tantum Marie in euangeliis memorantur : videlicet Maria mater domini, Maria Cleophe, que eciam dicitur Maria Jacobi, et Maria Magdalena.

Ecce beatus Jeronimus, cui in dubiis scripturarum pre ceteris doctoribus est credendum, inter omnes Marias quas euangeliste commemorant, Mariam Salome invenire nescivit et iste fabulator quasi sapientior esset in euangeliis beato Jeronimo, quod eam ibi sciverit reperire presumpsit. Beatus Jeronimus non nisi unam materteram salvatoris in euangeliis reperit, quam Mariam Cleophe veraciter nominat, et iste alteram superaddit, quam Mariam Salome et matrem filiorum Zebedei mendose appellat. Nam matrem filiorum Zebedei non Mariam Salome, sed similiter Salome dicta esse satis superius est ostensum. Quam si materteram salvatoris fuisse beatus Jeronimus cognovisset, procul dubio illius filios inter fratres domini computare nullatenus omisisset, quia hoc sibi contra predictum hereticum plurimum contulisset.

Quod autem contra predicta venerandi doctores Haymo (3) et Petrus (4), supra epistolam ad Galatas, scripserunt, ille nephande fabule creditur imputandum, que non solum ipsius sed et multis doctis pariter et indoctis erroris materiam ministravit, adeo ut libri modernorum hoc errore sepius resperguntur; quorum, in hac re dumtaxat, sententia, quia contra periciores se et sanctiores dixerunt et nullum pro se scripture vel sanctorum testimonium attulerunt, secundum regulam sancti Jeronimi eadem facilitate respuitur qua probatur.

Petrus tamen in hoc excusabilis vir, quod diversorum propositiones allegans, lectoris commisit arbitrio quam ex hiis vel recipere vel respuere mallet; quod Haymo non fecit, sed quasi inconsiderate iuxta vulgi opinionem filios Zebedei fratres domini esse dixit, quod nulla auctoritate valet probari.

(1) Cap. 4; P. L., 22, c. 988.
(2) N. 13; P. L., 23, c. 196 A.
(3) *Commentarium in ep. ad Gal.*, cap. I, v. 19; P. L., 117, col. 674 C.
(4) *Ibid.*, cap. I, v. 19; P. L., 192, col. 101 C.

Hiis igitur de beatissimis Joachim et Anna atque tribus Mariis euangelicis fideliter compilatis, ego frater Johannes ordinis predicatorum, lector exiguus, de cetero ab illorum errore qui cum predicta fabula, ut olim ego, fatue tenent, ero immunis cum in precedentibus non ficta deliramenta (1) sequendo sed scripture sacre et doctorum sanctorum atque universalis ecclesie martirologii sentencias sanas ponendo, ostenderim manifeste quod beata Anna non fuit tribus viris per coniugium copulata sed unius viri consortio maritali contenta, et quum presens tractatus beatissimam Annam ab illorum defendit insultu, qui eam post sanctum Joachim, Cleophe et Salome coniugem menciuntur, et ideo cleophite et salomite non immerito nuncupantur.

Vocetur si placet tractatus iste *Defensorium Anne*, cuius precibus gloriosis auferat Deus ab illorum cordibus velamen huius erroris, et nobiscum eis conferat sedem sempiterni honoris. Amen.

Explicit defensorium Anne.

(1) *Ficta deliramenta*, c'est le mot de S. Jérôme sur les Apocryphes, sources de ces légendes.

Ottawa. G. ALBERT, J. M. PARENT, A. GUILLEMETTE, O. P.



L'Annonciation

Livre d'heures de la famille de Jocas, fol. 43 r.



La Nativité

Livre d'heures de la famille de Jocas, fol. 55 v.

LE LIVRE D'HEURES

DE

LA FAMILLE DE JOCAS

Le 12 février 1495, Jean de Brassier, marquis de Jocas, qualifié de « noble et puissant homme », épousait Catherine de Bellesmanières, fille de Thomas de Bellesmanières, coseigneur d'Eguines, dans le diocèse d'Uzès. Il était lui-même le petit-fils de Jean de Brassier, gentilhomme de la ville de Reims, qui, aux alentours de l'an 1400, ayant suivi Geffroy Le Maingre Boucicaut dans une expédition contre Avignon où résidait l'antipape Benoît XIII, s'était fixé alors dans cette partie du midi de la France.

C'est sans doute à l'occasion de cette union des deux familles qu'a été offert aux époux un livre d'heures, conservé depuis lors dans la famille de Brassier de Jocas. Ainsi peut-on le conclure de la présence des armes géminées de ces deux familles, peintes sur le dernier folio du calendrier (fol. 12^{v}), en tête du livre : d'azur à trois tours d'or maçonnées de sable, pour les de Bellesmanières, d'or à la face d'azur et couronne de marquis, pour les de Jocas. L'insertion du blason est d'ailleurs manifestement postérieure à la composition et confection du livre, et son dessin assez gauche tranche avec l'excellente calligraphie et la très riche ornementation, qui sont au contraire l'œuvre d'un professionnel.

Ces données historiques orientent de suite l'esprit vers le midi de la France comme lieu d'origine de ce travail, et vers le cours du xve siècle comme date de composition. L'examen du manuscrit, tant dans son contenu liturgique que dans sa présentation artistique, confirmera de tous points cette facile induction. Nous sommes en plein à

l'époque de la diffusion et vulgarisation des somptueux livres d'heures.

Le livre d'heures de la famille de Jocas est un volume de 118 folios de vélin très fin, mesurant 182 × 110 millimètres, actuellement sous reliure du XVIIIe siècle demeurée très fraîche, reliure dite à la grenade, à cause de la forme des fers qui la marquent au centre du plat. Il est composé de 16 cahiers, de 8 folios en général, dont les deux premiers sont occupés par le calendrier : a^6, b^6, c^8, d^{10}, c^8, f^4, g^8, h^8, i^8, j^8, k^8, l^4, m^8, n^8, o^8, p^8.

Il n'y a aucun inconvénient à décrire séparément le contenu du texte et les enluminures, car, malgré leur connexion idéologique, textes et enluminures ne sont point enchevêtrés dans la composition du manuscrit. Ce manuscrit se place en effet au terme de l'évolution de l'enluminure, à l'époque où elle est entièrement émancipée de la lettre qu'elle illustre, et compose à côté d'elle de véritables peintures indépendantes. La miniature n'est plus emprisonnée dans le corps des initiales, désormais fort simplifiées; elle est devenue un tableau pur et simple.

Le texte du livre.

Description :

Fol. 1-12. *Kalendarium.* On pourra douter qu'il soit de même facture et écriture que le livre. Mais on observera aussi une coïncidence notable : plusieurs saints régionaux se retrouvent dans les litanies que contient le livre, ce qui manifeste le lien entre les deux pièces.

Fol. 13-17. Textes évangéliques en langue latine : Saint Jean, ch. 1 : le prologue; Saint Luc, ch. 1 : l'évangile de l'Annonciation; Saint Matthieu, ch. 2 : l'évangile de l'adoration des mages; Saint Marc, ch. 16 : l'évangile de l'Ascension. Chaque pièce est accompagnée d'une peinture de l'évangéliste respectif.

Fol. 18v. *Oratio ad Virginem Mariam.*
Obsecro te, Domina Sancta Maria Mater Dei, pietate plenissima, summi regis filia.
Fol. 20v. *Alia oratio ad Virginem Mariam.*
O intemerata et in eternum benedicta, singularis atque incomparabilis Virgo.

Fol. 23r-33v. *Incipit officium sanctissime passionis Domini Iheus*

Christi in quo de quolibet psalmo dicuntur quinque versus tantum, in memoria quinque vulnerum eiusdem Christi, ad omnes horas. Matines, Laudes, etc. Complies.

Fol. 34^{r}-42^{v}. *Incipit prologus super psalterium sancti Iheronimi. Suscipere digneris Domine...* Versets extraits des psaumes de l'office des morts et des psaumes de la pénitence.

Fol. 43^{r}-80^{v}. Petit office de la Vierge. *Domine labia mea aperies...* Matines, fol. 43^{r}; Laudes, fol. 49^{r}; Prime; fol. 55^{v}; Tierce, fol. 58^{r}; Sexte, fol. 60^{v}; None, fol. 62^{v}; Vêpres, fol. 65^{r}; Complies, 68^{v}.

Fol. 70^{r}. *Officium sequens dicitur die martis et die veneris.*

Fol. 72^{v}. *Die mercurii et die sabbati officium sequens dicitur.*

Fol. 75^{r}. *Incipit officium beate Marie de adventu, et celebratur usque ad nativitatem Domini.*

Fol. 79^{r}. *A nativitate Domini usque ad purificationem.*

Fol. 81^{r}-82^{v}. *De sancta cruce.* Petites heures, Vêpres, Complies.

Fol. 83^{r}-84^{v}. *De sancto spiritu.* Petites heures, Vêpres, Complies.

Fol. 85-86. blanc.

Fol. 87^{r}-98^{v}. Psaumes de la pénitence. *Ne reminiscaris...*, et litanies des saints.

Fol. 99^{r}-115^{v}. Office des défunts. *Placebo Domino.*

Fol. 116^{r}-118^{v}. Prières à Saint Sébastien, Saint Christophe, Saint Gabriel Archange, Saint Martin : antienne, verset et oraison.

Observations. — Le calendrier et les litanies des saints dénoncent facilement, dans ces livres d'heures, l'origine et le lieu de leur composition. Ainsi relèvera-t-on ici, très précisément, les noms suivants :

Saint JULIEN de Brioude (8 janv.), né à Vienne, dans le Dauphiné, où son chef fut conservé; martyrisé à Brioude.

Saint FERRÉOL (18 sept.), martyrisé pour avoir donné l'hospitalité à saint Julien (de Brioude), à Vienne, où demeure son tombeau.

Saint BONITE (15 janv.), qualifié d'évêque. N'y a-t-il pas confusion avec sainte Bonite, vierge originaire d'Auvergne, grande dévote à saint Julien de Brioude, et inhumée à Brioude, où on la vénère le 16 octobre ?

Avec saint ROBERT abbé (24 avril), nous ne quittons pas Brioude. Il ne s'agit pas en effet de Robert de Molesmes, abbé de Citeaux, mais de Robert, chanoine et trésorier de l'église Saint-Julien de Brioude, ensuite moine de Cluny,

fondateur de l'abbaye de la Chaise-Dieu. Il était de la famille de saint Géraud d'Aurillac.

Or saint Géraud figure à notre calendrier, lui aussi (13 oct.). Originaire d'Aurillac, il mourut à Cézenac, dans le Quercy; son corps fut rapporté à Aurillac.

La même région, dans laquelle nous voyons ces saints honorés et populaires (le Quercy, Le Puy, Clermont), nous fournit encore, selon notre calendrier, en particulier avec Clermont comme centre de culte :

Saint Genès (3 juin), vingt et unième évêque de Clermont;

Saint Allyre (Illidius) (5 juin), évêque de Clermont lui aussi, sur le tombeau duquel saint Grégoire raconte avoir vu de nombreux miracles;

Saint Brice (13 nov.), successeur de saint Martin sur le siège de Tours; son corps fut transféré à Clermont après sa mort;

Saint Gall (1er juill.), né à Clermont, à la fin du ve siècle, devint évêque de sa ville natale, qui forma parmi ses disciples son neveu, l'historien Grégoire de Tours, lui-même honoré à Clermont;

Sainte Foi, originaire d'Agen, de qui les reliques avaient été transférées à Conques, dans le Rouergue, au ixe siècle.

Il faut ajouter, pour les régions limitrophes :

Saint Martial (30 juin) et sainte Valérie (10 déc.), sa convertie, à Limoges;

Saint Léger (2 oct.), évêque d'Autun, enterré dans le diocèse de Poitiers;

Saint Clair (1er juin), apôtre de l'Aquitaine, honoré dans toute la région de Cahors, Auch, Agen, etc.

Il est inutile d'insister sur les grands saints de France, ici présents : Saint Éloi (1er déc.), saint Germain de Paris (28 mai) et saint Germain d'Auxerre (31 juil.), saint Martin (11 nov., son octave, 18 nov., et sa translation, le 4 juil.), saint Albin, évêque d'Angers (1er mars), saint Louis, roi de France (25 août).

Dans les litanies des saints, plusieurs noms figurent, ajoutés à la liste ordinaire, qui figuraient dans le calendrier du début du livre : Saint Martial, ajouté parmi les Apôtres; saint Georges, saint Blaise, saint Robert, saint Louis,

ajoutés parmi les Confesseurs et les Moines; sainte Foi, sainte Barbe, ajoutés parmi les Vierges.

Les litanies portent en outre : Sainte Marie l'Égyptienne, sainte Anne, sainte Marguerite, sainte Espérance.

Quant au contenu du livre, on notera, en plus des « offices » classiques de la Passion, de la Vierge, de la Sainte-Croix, du Saint-Esprit, des Défunts, deux longues prières à la Vierge Marie.

Les Peintures.

Voici la liste des 19 miniatures, toutes en pleine page.

Fol. 13ʳ : Saint Jean et l'aigle symbolique.

Fol. 14ᵛ : Saint Luc et le taureau symbolique à ses pieds; peignant une effigie de la Vierge.

Fol. 16ʳ : Saint Matthieu et l'ange symbolique.

Fol. 17ᵛ : Saint Marc et le lion symbolique.

Fol. 18ᵛ : La Vierge couronnée, présentant le rosaire à l'Enfant Jésus.

Fol. 23ʳ : Le Christ portant sa croix, Véronique à ses côtés.

Fol. 34ʳ : Saint Jérôme, en habits sacerdotaux, arrachant l'épine de la patte du lion, selon la légende.

Fol. 43ʳ : L'Annonciation (cf. reproduction, p. 185).

Fol. 49ʳ : La Visitation.

Fol. 55ᵛ : La Nativité (cf. reproduction, p. 185).

Fol. 58ʳ : Deux bergers gardant leurs troupeaux; l'ange leur annonce la bonne nouvelle.

Fol. 60ᵛ : L'adoration des mages; l'enfant sur les genoux de la Vierge.

Fol. 62ᵛ : La circoncision; l'enfant est assis sur une table.

Fol. 65ʳ : La fuite en Egypte.

Fol. 68ᵛ : Le couronnement de la Vierge.

Fol. 81ʳ : La crucifixion; sans les deux larrons.

Fol. 83ʳ : La Pentecôte.

Fol. 87ʳ : Le roi David en prières; une lyre devant lui; un ange armé d'une épée.

Fol. 99ʳ : Job sur son fumier; le démon à ses côtés, sous la figure d'une femme séduisante, portant deux cornes (cf. reproduction en tête du volume).

Enfin, f. 116ʳ-117ᵛ, quatre petites miniatures représentant

au début de chaque oraison : saint Sébastien, saint Christophe, l'archange Gabriel, saint Martin et sainte Catherine.

Observations. — Quoique d'innombrables initiales soient ornées, le vrai travail d'enluminure porte en réalité sur des miniatures indépendantes, peintes en pleine page, comme nous l'avons dit. Le lien avec le texte n'est plus qu'idéologique. Notre livre est tout à fait caractéristique à ce point de vue; filigranes extrêmement réduits, pas de grotesques, pas de bordures, pas d'ornementations dans les panses, pas de feuillages conventionnels ni de faune naturaliste. Les tableaux sont cependant encadrés dans des motifs architecturaux où colonnes, portiques, frontispices sont agencés au gré de l'imagination.

Les scènes représentées sont toutes classiques dans leur objet. Elles reprennent donc spontanément les thèmes et les types reçus, soit dans l'ordonnance générale, soit dans la position des personnages, dans les symboles et dans maints autres détails, telle la présence d'une maison en ruine comme arrière plan de la scène de Job (cf. « Job et ses amis », dans les heures d'Anne de Bretagne, manuscrit. Paris Bibl. Nat. lat. 9474, fol. 219v).

Mais, dans ces clichés mêmes, le naturalisme a porté ses fruits, depuis que Fouquet, dans ses chefs-d'œuvre, a remplacé les figures hiératiques par des portraits, et les dessins quadrillés par des paysages et des scènes du réalisme le plus cru. On en peut voir ici les effets, chez un homme de métier plus que chez un créateur, dans la somptueuse souplesse des draperies, les paysages d'arrière plan, les animaux, les corps d'enfants, les gestes et les mouvements, les figures de personnages surtout, telles les Vierges de l'Annonciation ou de la Nativité. Le sens de la perspective est désormais qualité commune, presque banale, comme aussi le traitement du modelé, au lieu des anciennes surfaces coloriées à teintes plates.

La tentation de Job (fol. 99r) est, entre tous les tableaux, représentative. Malgré la raideur et certaine gaucherie du dessin, la scène est vivement saisie et son mouvement bien construit.

Dans la commune production du XVe siècle, au-dessous

des chefs-d'œuvre hors concours, c'est un très beau spécimen — particulièrement appréciable en terre de Nouvelle France —

di quell'arte
Ch'alluminar è chiamata in Parigi (1).

(1) Dante, *Purgatorio*, XI.

Ottawa. Germaine et Jeanne DE JOCAS.

TABLES

I. — TABLE DES INCIPIT

II. — TABLE DES MANUSCRITS

TABLE DES NOMS PROPRES

TABLE GÉNÉRALE DES MATIÈRES

Superiorum permissu. *De licentia Ordinarii.*

Imprimé par les Établissements CASTERMAN, Tournai (Belgique)
Printed in Belgium

